

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA I (METAFÍSICA Y TEORÍA
DEL CONOCIMIENTO)**



TESIS DOCTORAL

Persona y Dios en el pensamiento de Jean Lacroix

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Luis Alfonso Aranguren Gonzalo

DIRIGIDA POR

Carlos Díaz Hernández

Madrid, 2002

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA. DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA I
(Metafísica y Teoría del Conocimiento)

PERSONA Y DIOS EN EL PENSAMIENTO DE JEAN LACROIX

TESIS DOCTORAL

LUIS ALFONSO ARANGUREN GONZALO

Dirigida por el Dr. Carlos Díaz Hernández

A Paloma
Ignacio
y Paloma,
siempre presentes
en el día a día
de cada página
y de la vida.

INDICE

PRESENTACION.....	II
SIGLAS	VII
CAPITULO I: JEAN LACROIX, EL HOMBRE Y SU TIEMPO	2
1- PRIMERA ETAPA. 1928-1940: BASES PERSONALISTAS	4
1.1.- Esprit: La fundación de un proyecto personalista y comunitario.....	5
1.1.1.- Alcance de la crisis económica	6
1.1.2.- El temor a la guerra	8
1.1.3.- Clima cultural.....	9
1.1.4.- Papel de Jean Lacroix en Esprit.....	11
1.2.- Filósofo del diálogo	12
1.2.1.- El reconocimiento de C. Péguy.....	12
1.2.2.- Diálogo con las fuerzas políticas	16
1.3.- Filosofía de la persona: primeros esbozos.....	18
2.- SEGUNDA ETAPA. 1940-1957: INTELECTUAL COMPROMETIDO	22
2.1.- Esprit: Relanzamiento	26
2.1.1.- Crítica a la democracia formal	29
2.1.1.1.- Liberalismo y democracia	29
2.1.1.2.- Insuficiencia del sufragio universal	30
2.1.1.3.- Apuesta por la sociedad civil.....	31
2.1.2.- Socialismo humanista.....	34
2.1.3.- Diálogo con los comunistas	36
2.1.4.- Crítica al marxismo.....	39
2.1.5.- El pacifismo como compromiso	40
2.2.- Filósofo del diálogo	42
2.2.1.- Lacroix, educador.....	42
2.2.2.- Articulista en Le Monde.....	44
2.2.3.- Ni sociologismo ni individualismo	46
2.2.3.1.- El sociologismo de De Maistre, Bonald y Comte.	46

2.2.3.2.- El individualismo de Renouvier.....	49
2.2.4.- Diálogo con los existencialistas: Marcel y Sartre.....	51
2.3.- Filosofía de la persona: Clarificación conceptual.	52
2.3.1.- La persona, superación de la individualidad y la sociabilidad.	52
2.3.2.- La persona, en tres dimensiones	54
2.3.3.- La persona, sometida a la ley de la tensión.	55
3.- TERCERA ETAPA. 1957-1981: MADUREZ FILOSOFICA.....	55
3.1.- Esprit: Final de una etapa	56
3.2.- Filósofo del diálogo	60
3.3.- Filosofía de la persona.....	62
4.- JEAN LACROIX: MODESTIA, CLARIDAD Y CULTURA.....	63
 CAPITULO II: APROXIMACION AL CONCEPTO DE FILOSOFIA EN LACROIX.....	67
1.- LA INQUIETUD, FUENTE DEL FILOSOFAR	69
2.- LA FILOSOFIA COMO SISTEMA ABIERTO	72
3.- FILOSOFIA DE LA CREENCIA.....	75
3.1. Sistema abierto y creencia	75
3.2.- Ambito de la creencia	75
3.2.1.- La creencia, entre el dogmatismo y el escepticismo.	75
3.2.2.- La creencia, frente a la identificación de objetividad con verdad.....	76
3.2.3.- La creencia, como condición de posibilidad de una filosofía comprensiva. .	79
3.3.- Clases de creencias	80
3.3.1.- La creencia espontánea.....	80
3.3.2.- La creencia filosófica.....	80
4.- FILOSOFIA DEL SENTIDO	84
5.- DEFINICION DE FILOSOFIA.....	89
5.1.- Espíritu	90
5.2.- Acontecimiento.....	96
5.3.- Experiencia.....	99
6.- EL PERSONALISMO DE LACROIX.....	102
6.1.- La noción de personalismo	102
6.2.- La inspiración personalista	104

6.3.- La persona, eje del personalismo	109
6.4.- El personalismo y la ciudad personalista	112
7.- EL METODO FILOSOFICO	117
7.1.- Simpatía metodológica	117
7.2.- En búsqueda de la intención como totalidad de sentido.....	119
7.3.- Diálogo con el autor y recreación	120
7.4.- Ir del todo a las partes	122
7.5.- Papel de Lacroix en la filosofía contemporánea.....	123
8.- FUNCION DE LA FILOSOFIA Y DEL FILOSOFO	126
8.1.- Función de la filosofía	126
8.1.1.- Orientación académica	126
8.1.2.- Orientación social.....	127
8.1.2.1.- Desenmascaramiento de cualquier ideologización.	128
8.1.2.2.- Fidelidad al lugar desde donde se filosofa.	129
8.1.3.- Orientación personalista	130
8.2.- Función del filósofo	132
9.- REFERENCIAS FILOSOFICAS MAS IMPORTANTES	133
9.1.- Descartes.....	134
9.2.- Kant	136
9.3.- Blondel.....	139
 CAPITULO III: FILOSOFIA DE LA PERSONA.....	 143
1.- LA PERSONA COMO IDEA	144
1.1.- La persona es lo no objetivable.....	144
1.2.- La persona es una idea reguladora.....	147
2.- LA PERSONA DESDE LA METAFISICA DEL DEVENIR	149
2.1.- Insuficiencia de la metafísica del ser	150
2.2.- La metafísica del devenir	152
2.2.1.- Qué es devenir	152
2.2.2.- La estructura de la realidad humana.....	153
3.- ESBOZO DE UNA METAFISICA DEL DEVENIR DESDE LA FILOSOFIA DE LA PERSONA DE LACROIX.	 156

3.1.- La persona deviene para ser siempre la misma	157
3.2.- La persona deviene para no ser nunca lo mismo.....	159
4.- DINAMISMO DE LA PERSONALIZACION	163
4.1.- Ley de la tensión.....	163
4.1.1.- Tensión individuo-persona.....	164
4.1.2.- Tensión pensamiento-acción.....	170
4.1.3.- La ley de tensión en otras situaciones existenciales:.....	176
4.1.3.1.- Testimonio-Eficacia	177
4.1.3.2.- Alegría-Felicidad.....	179
4.1.3.3.- Remordimiento-Arrepentimiento.....	184
4.1.3.4.- La persona, presencia de la eternidad en el tiempo.	187
4.2.- Dialéctica de la persona.....	190
4.2.1.- El hombre de la fuerza.....	191
4.2.2.- El hombre del derecho	197
4.2.3.- El hombre del amor	199
4.2.4.- Relaciones entre fuerza-derecho y amor.	202
4.2.5.- Consecuencias éticas	204
4.2.5.1.- Crítica de la ética de la ley	205
4.2.5.2.- La ética del amor	207
4.2.5.3.- La personalización, tarea moral	210
5.- DIMENSION COMUNITARIA DE LA PERSONA.....	213
5.1.- Estructura relacional de la persona.....	213
5.2.- El diálogo, vehículo del encuentro interpersonal	218
5.2.1.- La naturaleza del diálogo.....	219
5.2.2.- Las condiciones del diálogo.....	222
5.2.2.1.- La creencia en el hombre.....	222
5.2.2.2.- El rechazo de la violencia.....	224
5.2.2.3.- La referencia a los valores.....	226
5.2.3.- El valor de la palabra	228
5.3.- Filosofía del amor.....	230
5.3.1.- Amor de sí y amor propio.....	230
5.3.2.- Amor y alteridad.....	232

5.3.3.- Tipos de amor	233
5.3.3.1.- Amor captativo	234
5.3.3.2.- Amor oblativo.....	234
5.3.3.3.- Amor de comunión.....	236
5.3.4.- La confesión, expresión del amor de comunión	239
5.3.4.1.- La confesión como entrega.....	239
5.3.4.2.- Estructura de la confesión	240
5.3.5.- La amistad.....	248
5.3.5.1.- La amistad no es camaradería.....	248
5.3.5.2.- Filosofía de la amistad	250
5.3.5.2.1.- La amistad como descubrimiento del otro en tanto que otro.	252
5.3.5.2.2.- La amistad como descubrimiento del otro en su vocación.....	254
5.3.6.- El amor como contemplación y la mirada sartriana.	259
5.3.6.1.- Planteamiento del problema del otro, en Sartre.	260
5.3.6.2.- Análisis de la mirada sartriana.....	262
5.3.6.3.- Crítica a Sartre.....	264
6.- HACIA UNA ANTROPOLOGIA DEL SENTIDO	266
 CAPITULO IV. LAS SITUACIONES LIMITE: EL FRACASO Y LA CULPABILIDAD.....	274
1.- ANTROPOLOGIA DE LAS SITUACIONES LIMITE	274
1.1.- La persona, realidad en propiedad	275
1.2.- Concepción finita de la persona	276
1.3.- Descripción y características de las situaciones límite.	277
2.- EL FRACASO	280
2.1.- Psicología del fracaso.....	283
2.1.1.- Aproximación objetiva	282
2.1.1.1.- Formas de fracaso.....	286
2.1.1.2.- Fracaso y aprendizaje	289
2.1.2.- Aproximación subjetiva.....	291
2.1.2.1.- Fracaso y tiempo.....	292

2.1.2.2.- Ambivalencia del fracaso.....	294
2.1.2.3.- Fracaso y muerte.....	296
2.2.- Fracaso social y económico.....	301
2.2.1.- Diagnóstico del progreso en Occidente.....	302
2.2.2.- Análisis del problema de la alienación.....	304
2.3.- Filosofía del fracaso.....	306
2.3.1.- Dialéctica Intención-acto.....	306
2.3.2.- El fracaso y las filosofías de la afirmación.....	309
2.3.3.- El fracaso y las filosofías de la ruptura.....	310
2.3.4.- El fracaso y las filosofías de los límites.....	313
2.3.4.1.- Confrontación de la persona con lo real y consigo misma.....	313
2.3.4.2.- La persona como mundo de empeños.....	315
2.3.4.3.- La persona como ser expuesto.....	317
2.4.- Actitudes ante el fracaso.....	321
2.4.1.- Proceso de afrontamiento del fracaso.....	321
2.4.2.- Propuesta de Lacroix.....	323
2.4.2.1.- La evasión.....	323
2.4.2.2.- El desaliento.....	324
2.4.2.3.- La recuperación y el éxito.....	324
2.4.2.4.- La alegría.....	325
2.4.2.5.- La esperanza.....	325
2.4.3.- El fracaso y la experiencia religiosa.....	327
2.4.4.- El fracaso y la huella de la trascendencia.....	331
3.- LA CULPABILIDAD.....	332
3.1.- Nietzsche: la culpabilidad y la moral de los esclavos.....	334
3.1.1.- El cristianismo como triunfo de la negación de la vida.....	335
3.1.2.- La culpa como deuda.....	336
3.1.3.- Consecuencia: el cristianismo, expresión de la decadencia.....	337
3.1.4.- Crítica de Lacroix a Nietzsche.....	338
3.1.4.1.- El cristianismo no es la negación de la vida.....	338
3.1.4.2.- El cristianismo no es la religión del resentimiento.....	339
3.1.4.3.- El cristianismo no es la expresión de la culpabilidad.....	340

3.1.5.- La tradición nietzscheana: culpabilidad <i>versus</i> olvido.	341
3.2.- Freud: la culpabilidad y la represión de los instintos.	343
3.2.1.- Interpretación freudiana del hecho religioso.	343
3.2.2.- Culpabilidad y religión	346
3.2.3.- Crítica de Lacroix a Freud.	348
3.2.3.1.- Esclarecimiento de las causas de la culpabilidad.	348
3.2.3.2.- Interpretación sociologista de la culpabilidad.	349
3.2.3.3.- Culpabilidad y sentido del tiempo	350
3.2.3.4.- Valoración de la condición moral de la persona.	350
3.2.3.5.- Ambigüedad de la culpabilidad.	351
3.2.4.- Dos críticas psicoanalíticas: Hesnard y Diel	352
3.3.- La culpabilidad religiosa	355
3.4.- La culpabilidad moral.	359
3.4.1.- El remordimiento	360
3.4.1.1.- Sartre frente a la mirada de Dios.	361
3.4.1.2.- Crítica de Lacroix a Sartre.	364
3.4.2.- El arrepentimiento	367
3.4.3.- Consecuencias	369
3.5.- Significado de la culpabilidad moral.	370
3.6.- La culpabilidad y la condición humana	379
 CAPITULO V. MISTERIO DE DIOS, DESEO DEL HOMBRE	382
1.- ENFOQUE DE LA CUESTION DESDE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION	382
2.- PUNTO DE PARTIDA: LA FILOSOFIA DE LA PERSONA Y EL SENTIDO DEL ATEISMO	385
2.1.- La filosofía de la persona.	385
2.2.- El sentido del ateísmo	387
3.- LA OPCION POR EL MISTERIO.	390
3.1.- Vivimos instalados en el Misterio	390
3.2.- Enigma y misterio.	391
3.3.- La filosofía y el misterio	393
3.4.- El misterio y la revelación cristiana	394

3.5.- La opción entre el misterio como sentido o el absurdo.....	396
3.6.- La confianza básica y la apuesta por el sentido	399
4.- LA DIALECTICA ENTRE EL DESEO Y LOS DESEOS.....	401
4.1.- Confrontación necesidad-deseo.....	402
4.2.- Aproximación antropológica a la noción de deseo	403
4.3.- La insuficiencia de la filosofía y el problema de Dios.	408
5.- PAPEL DE LACROIX EN EL CONFLICTO ENTRE RAZON Y FE.....	411
CONCLUSIONES	417
BIBLIOGRAFIA.....	425
1.- Bibliografía de Jean Lacroix.....	425
1.1.- Libros.....	425
1.2.- Artículos.....	426
1.3.- Prefacios.....	435
1.4.- Entrevistas y otros	436
2.- Escritos sobre Jean Lacroix.....	437
2.1.- Libros.....	437
2.2.- Artículos.....	437
2.3.- Comentarios más significativos sobre sus obras.	439
3.- Bibliografía secundaria.....	441

PRESENTACION

PRESENTACION

Al plantearme hace cinco años realizar la tesis doctoral sobre el pensamiento antropológico de Jean Lacroix inmediatamente me asaltó la siguiente pregunta: ¿qué aporta este pensador al panorama filosófico contemporáneo?. La pregunta no es ociosa. En una primera lectura de los textos de Lacroix experimenté una doble sensación: por un lado me encontraba ante alguien que escribía con suma facilidad y agilidad acerca de cuestiones filosóficas evidentemente nada sencillas: la persona como realidad intencional situada entre el tiempo y la eternidad que se puede describir como presencia de espíritu o apertura constitutiva, la confesión como explicitación del amor de comunión, la culpabilidad o el fracaso como situaciones límite no necesariamente negativas, la conciliación entre razón y fe, etc. Por otro lado, ese lenguaje me sedujo y obligó a profundizar más en la intención radical de un pensador que detrás de una apariencia de simple-gran divulgador de la filosofía sin apenas ideas propias se esconde un filósofo culto, humilde y apegado a la realidad que le ha tocado vivir, capaz de mostrar un pensamiento antropológico original digno de ser tenido en cuenta, tal como lo han reconocido durante los últimos cincuenta años otros pensadores como Marcel, Mardinier, Ricoeur, Lévinas, Borne, Duméry, y Charbonneau en Francia, o Laín Entralgo y Martín Velasco, en España, sin contar con los más significados personalistas de ambos países.

De este modo me he encontrado ante unas circunstancias que han favorecido la realización del presente trabajo; en primer lugar esta investigación me ha permitido profundizar en las raíces filosóficas del personalismo comunitario y comprobar su vigencia en unos tiempos en los que cultural y filosóficamente el concepto de persona no goza de buena salud ni en la teoría ni en la práctica. En momentos donde una cierta estética nihilista desfundamentadora de lo real mantiene su vigor y rigor la propuesta de Lacroix acerca de una filosofía que se enraiza en lo real y afronta el acontecimiento de la persona como clave hermenéutica básica me parece merecedora de nuestra atención. En segundo lugar, tras comprobar que en España no existía ninguna tesis doctoral en Filosofía dedicada al pensamiento de este autor, constaté que la investigación podía dirigirse en tres sentidos diversos:

- a) Afrontar la cuestión de si el personalismo comunitario es o no una filosofía y, en su caso, de qué tipo de filosofía se trata. Esta opción la deseché ya que acerca del personalismo en su conjunto este asunto constituye quizá uno de los puntos más tratados y debatidos en nuestra lengua.
- b) Investigar el pensamiento cultural y político de Lacroix desde una vertiente de ética social personalista. Con ser interesante esta opción, entendí que su desarrollo se asienta sobre una pieza básica en el pensamiento de este pensador: la persona.

c) Analizar y esclarecer en lo posible la filosofía de la persona que aporta Lacroix, en el contexto del personalismo comunitario y de la tradición reflexiva francesa a la que él mismo reconoce pertenecer. Opté por esta última posibilidad ya que entiendo constituye el eje vertebrador de toda su filosofía.

En mi opinión el presunto valor de este trabajo radica en presentar a Jean Lacroix, un filósofo inédito en investigaciones de doctorado en las Facultades de Filosofía de España, centrándome en la dimensión antropológica de su pensamiento que, en último término, se abre a la dimensión religiosa, a Dios. En esta investigación parto de la siguiente hipótesis de trabajo: en la filosofía de la persona de Lacroix existe de manera soterrada una metafísica de la persona -que describo como metafísica del devenir- que puede ayudar a dotar de rigor filosófico al personalismo comunitario. En efecto, tradicionalmente se acusa al personalismo comunitario de no fundamentar ni sistematizar sus propuestas filosóficas; en este sentido, Lacroix no escapa a tales críticas ya que se sitúa frente a la filosofía concebida como sistema. En mi deseo de esclarecer esta posible fundamentación filosófica me he encontrado con una de las mayores dificultades puesto que al investigar y estructurar los distintos asuntos que configuran el *corpus* de esta investigación me he encontrado con la realidad de que Lacroix no sistematiza ninguna de las cuestiones aquí planteadas; hay que rastrear en su abundante bibliografía para poder ir tejiendo un discurso mínimamente sistemático y riguroso. En esta dirección he descubierto que, si bien Lacroix no formula explícitamente una metafísica de la persona, en su pensamiento encontramos conceptos filosóficos, intuiciones y reflexiones que pueden conducir a la elaboración, en forma de esbozo, de una cierta metafísica del devenir de la realidad personal a partir de conceptos fundamentales tratados por este pensador: la persona entendida como presencia de espíritu, apertura y tarea que creativamente se desarrolla mediante la ley de la tensión y la dialéctica de la fuerza, el derecho y el amor. Este trabajo, por tanto, tiene como objetivos:

- mostrar el esbozo de la metafísica del devenir de la realidad personal como un elemento articulador - no explícito - del pensamiento antropológico de Lacroix;
- mostrar un mínimo sistema filosófico donde se engarce de manera coherente la filosofía de la persona, las situaciones límite del fracaso y la culpabilidad y la posibilidad de acceder racionalmente a la realidad de Dios;
- mostrar la estructuración filosófica de algunos conceptos no suficientemente explicitados por Lacroix; entre otros: la definición de persona y su dimensión relacional, la estructura de la confesión,

la filosofía de la amistad, la antropología de las situaciones límite y la articulación entre razón filosófica y fe religiosa;

- mostrar una reconstrucción minuciosa de la antropología de Lacroix en diálogo con algunos de los filósofos contemporáneos más importantes; en especial puede resultar innovador el diálogo Lacroix-Zubiri esbozado en el presente trabajo. El desarrollo de esta iniciativa lo formulo en términos de propuesta filosófica con el fin de suscitar la reflexión y el debate filosófico en el momento actual.

Entiendo asimismo que este trabajo, más que un punto de llegada, constituye un punto de partida que apunta hacia la consolidación de la necesaria metafísica de la persona con que urge dotar al personalismo comunitario en diálogo abierto con los pensadores y sistemas que han reflexionado y continúan reflexionando sobre estas cuestiones.

El esquema de la presente investigación puede dividirse en tres bloques fundamentales:

- 1.- Ubicación espacio-temporal de Lacroix en el panorama filosófico de su tiempo y presentación de tres etapas que me atrevo a diferenciar en su biografía intelectual. En el primer Capítulo aparecen repetidas en cada una de las tres etapas de esta biografía intelectual otros tantos elementos articuladores de su vida y pensamiento: la revista y el movimiento *Esprit*, el talante personal de Lacroix como filósofo del diálogo y la articulación de su filosofía de la persona; estos tres elementos, en mi opinión, constituyen el núcleo motor de su actitud filosófica. En el segundo Capítulo completamos esta visión inicial presentando una aproximación al concepto de filosofía que defiende Lacroix. Esta aproximación constituye el horizonte filosófico donde se desarrolla la filosofía de la persona de nuestro autor.
- 2.- La filosofía de la persona de Lacroix, núcleo central de este trabajo. Tras esbozar la metafísica del devenir de la realidad personal presentaremos la parte más conocida entre nosotros del pensamiento de Lacroix: la dimensión relacional de la persona y, en especial, tanto la filosofía del amor como la filosofía de la amistad. En el Capítulo IV abordaré una realidad antropológica peculiar que preocupa a Lacroix durante los últimos años de su vida: las situaciones límite del fracaso y de la culpabilidad. Ambas realidades vienen a confirmar sus tesis antropológicas iniciales, a saber, que la persona es Intención primordial donde el

no-ser y el ser, la voluntad que quiere y la voluntad querida (siguiendo a Blondel) ponen al descubierto la fisura siempre abierta que dibuja la fragilidad del ser humano. Desde aquí Lacroix ofrecerá caminos de afrontamiento personalizador de estas realidades negativas yendo más allá de una fácil integración acrítica de estos elementos.

- 3.- Presentación del acceso racional a la realidad de Dios desde el pensamiento antropológico de Lacroix, si bien nuestro autor no pretende elaborar una teodicea y se halla radicalmente en contra tanto del empleo de términos tales como **prueba** o **demostración** de la existencia de Dios, así como de la opción por una filosofía cristiana. A la persona le cabe la posibilidad de conocer o más bien reconocer la realidad de Dios; para ello nos fijaremos en el tratamiento filosófico de conceptos clave en este ámbito, según Lacroix: el Misterio y el Deseo; asimismo expondremos el talante conciliador que ofrece Lacroix al plantearse las relaciones siempre difíciles y conflictivas entre la razón filosófica y la fe religiosa.

En la realización de esta investigación he utilizado una metodología diacrónica en el desarrollo del primer Capítulo donde en forma de espiral evolutiva presento las tres constantes de la vida intelectual de Lacroix antes mencionadas; en cambio, opté por una metodología sincrónica en la presentación de los conceptos filosóficos fundamentales que aparecen en el resto del trabajo.

He tenido la posibilidad de acceder a la totalidad de la obra bibliográfica de Lacroix, a excepción de algunos artículos que no se ajustaban a los asuntos aquí planteados. En este sentido me ha resultado muy valioso el índice bibliográfico que en su momento formuló R. Tobón en su investigación sobre Lacroix; este índice se halla totalmente actualizado. Además de la exploración bibliográfica en distintas bibliotecas universitarias y no universitarias he utilizado los recursos del Centro de Documentación del C.S.I.C. de Madrid y el servicio de intercambio bibliográfico de la *Faculté catholique de Philosophie de Lyon*, donde se encuentra la totalidad de la obra de Lacroix, además de su biblioteca personal (con más de ocho mil volúmenes).

Los textos presentados cuyo original se encuentran en francés están directamente traducidos por mí y así aparece en el trabajo. De los libros escritos por Lacroix he manejado la traducción al español de aquéllos cuyas traducciones se explicitan en la bibliografía.

Por último no puedo pasar por alto ante lo que resulta evidente aunque se esconda entre las páginas de este volumen; el trabajo silencioso y en la sombra suele ser el más importante y el que faculta la

realización de "los otros" trabajos, los que salen a la luz. Este es mi caso. Por ello, mi primer agradecimiento lo dirijo a Paloma, mi mujer, que incondicionalmente ha permanecido en la brecha, a pie de obra, haciendo posible que lo comenzado llegara a su fin. Además, agradezco muy sinceramente:

A Carlos Díaz su apoyo, seguimiento y ánimo en este trabajo y en tantos otros momentos.

A Antonio Calvo que me facilitó buena parte de la Bibliografía principal, y a Ernesto Vidal que gentilmente me ofreció sus investigaciones sobre Lacroix.

A Arantxa, por su apoyo informático en los momentos más cruciales y urgentes.

A mi padre, por su ayuda en las tareas de traducción y corrección del borrador final, y a mis padres por ayudarme a ser persona, que no es poco.

Getafe, 15 de Noviembre de 1995

SIGLAS

<i>C.C.</i>	<i>La crise intellectuel du catholicisme français</i>
<i>C.D.</i>	<i>Crise de la démocratie, crise de la civilisation</i>
<i>D.D.</i>	<i>Le désir et les désirs</i>
<i>F.F.</i>	<i>Force et faiblesses de la famille</i>
<i>H.M.</i>	<i>Histoire et Mystère</i>
<i>I.S.</i>	<i>Itinéraire spirituel</i>
<i>K.K.</i>	<i>Kant et le kantisme</i>
<i>L.E.</i>	<i>L'Echec</i>
<i>L.P.</i>	<i>Le personnalisme. Sources, fondements, actualité</i>
<i>M.B.</i>	<i>Maurice Blondel</i>
<i>MEP.</i>	<i>Marxisme, existentialisme, personnalisme</i>
<i>P.A.</i>	<i>Le personnalisme comme anti-idéologie</i>
<i>PEA.</i>	<i>Personne et amour</i>
<i>PPF.</i>	<i>Panorama de la philosophie française contemporaine</i>
<i>LAM.</i>	<i>Le sens de l'athéisme moderne</i>
<i>S.</i>	<i>Socialisme?</i>
<i>S.S.</i>	<i>Spinoza et le problème du salut</i>
<i>SVM.</i>	<i>Les sentiments et la vie morale</i>
<i>T.A.</i>	<i>Timidité et adolescence</i>
<i>V.P.</i>	<i>Vocation personnelle et tradition nationale</i>

CAPITULO I

JEAN LACROIX: EL HOMBRE Y SU TIEMPO

El pensamiento de Jean Lacroix se enmarca en una situación histórica concreta y en el marco de un horizonte filosófico asimismo muy determinado. No podemos obviar que la realidad histórica global que vive Lacroix como testigo de excepción de este siglo XX -nace en 1900 y muere en 1986- es la de haber asistido, en primer lugar, al espectáculo dramático de dos grandes contiendas mundiales; a continuación, a la reconstrucción de un país -Francia- y de un continente -Europa- sumidos en la lógica del miedo instaurada por la guerra fría, y, por último, a la degradación de una civilización asentada sobre unas bases economicistas que no satisfacen las necesidades centrales de la persona y que la relegan a la categoría de mero objeto.

Por otro lado, la filosofía de Jean Lacroix se inscribe en el horizonte filosófico que toma al sujeto -la persona tanto en su dimensión individual como en su dimensión comunitaria- como fuente de la reflexión filosófica. Compartiendo matices con otras filosofías del sujeto, en concreto con el existencialismo de Jaspers, Berdiaeff o Marcel, y que hunden sus raíces en la pasión por el sujeto de Kierkegaard, Jean Lacroix desarrollará, junto con su entrañable amigo Emmanuel Mounier las intuiciones básicas del personalismo comunitario.

Tenemos pocos datos sobre la vida de Lacroix. En cualquier caso, y a la vista de los distintos testimonios que nos han quedado sobre él y principalmente a través de su obra, podemos diferenciar en su dilatada vida intelectual tres grandes etapas¹:

Primera: 1928-1940: Bases personalistas

Segunda: 1940-1957: Intelectual comprometido

Tercera: 1957-1981: Madurez filosófica

¹Estas tres etapas las hemos elegido en función de cuatro años claves en la vida de Lacroix, a saber: 1928, año en que Lacroix conoció a Mounier; 1940, año en que Lacroix participa en la II Guerra Mundial y en el que las orientaciones de su pensamiento sufren un forzado acomodo a la nueva situación planteada; 1957, año en que Lacroix abandona su colaboración habitual en la revista *Esprit*; 1981, año en el que Lacroix cesa toda actividad intelectual debido a una enfermedad de carácter irreversible que le conducirá a su fallecimiento en 1986. El propio Lacroix reconocerá en 1973 dos grandes etapas a lo largo de su itinerario filosófico: la primera, comprendida entre 1930 y 1950, centrada en el movimiento y la revista *Esprit* y, en consecuencia, en obras que giran en torno a lo que él denomina *philosophie engagée*. La segunda etapa, se centra más en un trabajo intelectual de tipo universitario. Cfr. MILHAU, M., *Le personalisme aujourd'hui*, en *LA NOUVELLE CRITIQUE*, 61 (1973), 18-26; en adelante, LACROIX, J., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c. Por nuestra parte, entendemos que esta visión resulta insuficiente por cuanto está realizada en un momento en el que faltan las obras más importantes que configurarán, a nuestro juicio, la última etapa filosófica de nuestro autor.

En todas estas etapas se van a ir perfilando lo que, a nuestro juicio, constituyen los tres grandes pilares de su pensamiento filosófico²:

a) Miembro activo en el movimiento y la revista Esprit desde su fundación en 1932. Aunque en 1957 abandona las tareas de colaboración habitual en la revista Esprit, el estilo y el talante Esprit no lo abandonará jamás. El acontecimiento Esprit es la fuente de todo su pensamiento personalista a la que ha dedicado no pocas obras³.

b) Filósofo del Diálogo. El diálogo, además de ser un tema recurrente en sus obras, resulta ser una práctica habitual en su vida intelectual y personal, que hunde sus raíces en la misma concepción antropológica de Lacroix al entender al hombre como diálogo, es decir, como ser dialógico. Como consecuencia de ello, es justo reconocer el tratamiento dialógico y respetuoso que Lacroix realiza con los distintos filósofos y tendencias filosóficas con los que trata en sus obras. Este diálogo fecundo constituye buena parte de la realización filosófica de Lacroix.

c) Primacía de la persona, que conduce a través de su obra a la configuración de una auténtica Filosofía de la persona, en la línea del personalismo comunitario, que si bien no adquiere el nivel de sistematización de otros filósofos que han tomado a la persona como eje central de buena parte de su pensamiento, como pueda ser el caso de Ricoeur, Nedoncelle, Maritain, Marcel o Lévinas, no es menos justo reconocer las profundas intuiciones antropológicas que se exponen en la obra de Lacroix y que completan una antropología digna de ser tomada en consideración por cuanto nuestro autor propugna la defensa y revitalización de la persona para hacer de ella no tanto el objeto cuanto el objetivo de la reflexión filosófica necesaria para los tiempos que vivimos.

²Hemos elegido estas claves de interpretación del pensamiento de Lacroix con la vista puesta en el contenido elegido para este trabajo: la persona y Dios en el pensamiento de Lacroix. Evidentemente, la producción de este pensador propicia la valoración de otras áreas del saber que constituyeron una constante en la elaboración filosófica de Lacroix, y en especial, su pensamiento social, político y económico.

³A lo largo de todo este Capítulo Primero iremos haciendo referencia a las distintas obras de Lacroix, por orden cronológico.

Vayamos, por tanto, al análisis más detallado de cada una de las grandes etapas que hemos anunciado⁴.

1.- PRIMERA ETAPA. 1928-1940: BASES PERSONALISTAS

Jean Lacroix nace en Lyon el 23 de diciembre del año 1900. Hasta el año 1928 Lacroix, como buena parte de los jóvenes de su generación, asiste a la difícil reconstrucción francesa y europea tras la I Guerra Mundial que, entre sus consecuencias, dejó a Lacroix y a sus coetáneos como auténtica **generación huérfana**⁵. En esa tesitura de búsqueda sin maestros, el joven Lacroix al tiempo que cursaba estudios de Derecho simpatiza con la Action Française, tal y como él mismo reconoce: "nunca he pertenecido a ningún partido político; a los 18 años frecuentaba la "Action Française", pero nunca me inscribí en ella"⁶. De su paso por este grupo destaca Lacroix el siguiente recuerdo: "De este error pasajero creo haber guardado tanto el sentido del Estado, como una cierta irritación contra toda forma de democracia cristiana"⁷.

Durante estos años Lacroix estudia Derecho y Filosofía. En 1924, preparando la agregaduría que más tarde obtendría -en 1927- conoce a Laberthonière y asiste con asiduidad cada quince días a sus reuniones. De todos modos, la fecha clave en esta primera etapa como pensador y creador filosófico tiene

⁴Reconocemos que no efectuamos en este Capítulo un análisis exhaustivo de la vida y contexto histórico en el que se mueve Lacroix. En la necesaria labor de delimitación del trabajo de investigación todas las reflexiones y análisis que se vierten en este primer Capítulo sólo se exponen con una intención: mostrar el itinerario existencial e intelectual en el que Lacroix va explicitando su filosofía de la persona.

⁵Tal es la sensación que expresamente recogerá Mounier: "Embarcados a los veinte años, a los treinta empujados a hablar y actuar a la edad en la que se debería aprender a vivir. Es nuestra debilidad, tal vez también nuestra suerte (...) De la juventud de hoy justo es reconocer que se ha encontrado mucho más aislada por los estragos de la guerra que lo que desearía en sus momentos de más arrogante independencia". MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.I)*, Sígueme, Salamanca, 1992, 162-163.

⁶Carta de Lacroix a Carlos Díaz, en DIAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975, 68. Hay que tener en cuenta que inmediatamente después de la I Guerra Mundial Francia estaba preocupada con la recuperación de la destrucción física de la guerra, por la inestabilidad de las finanzas públicas y por el temor ante un posible resurgimiento de Alemania. Durante este tiempo, el gobierno estuvo formado por coaliciones de partidos de la derecha conservadora, partidos apoyados por los grandes intereses comerciales y financieros. En este contexto, Action Française y otras organizaciones republicanas actuaban principalmente fuera de la Cámara parlamentaria en forma de grupos de presión y agitación militante. Cfr. PALMER, R., y COLTON, J., *Historia Contemporánea*, Akal, Madrid, 1980, 561-562.

⁷Carta de Lacroix a C. Díaz, en DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 67.

y André Ullman¹⁰. La revista sale a la luz en octubre de 1932. En una primera aproximación histórica podemos interpretar que Esprit se integra en un contexto definido por la crisis económica que sorprende a Europa tras los acontecimientos de Wall Street en 1929, la amenaza de una nueva confrontación bélica a nivel planetario, el establecimiento de regímenes políticos progresivamente totalitarios y similares síntomas que anuncian tiempos difíciles. La interpretación clásica juzgaría que Esprit participa del **espíritu de los años 30**, es decir, de la búsqueda angustiosa de una respuesta a la crisis en la que todos los hechos se contemplan como manifestaciones de la crisis¹¹.

Sin embargo, en 1932 ninguno de estos síntomas dramáticos pesan aún sobre Europa. Es menester, pues, indagar más a fondo en el clima social, cultural, político y espiritual de los años treinta¹².

1.1.1.- Alcance de la crisis económica

Ciertamente, durante los años 1925-26 una fuerte crisis económica asoló Francia. Esta situación fue felizmente resuelta gracias a la nueva política presupuestaria de Poincaré. En ella, la prosperidad y la expansión se adueñan del panorama económico francés. Ninguna inquietud, pues, se desprende de este estado

¹⁰Cfr. VIDAL, E., *Persona y Derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, Tesis Doctoral, Facultad de Derecho, Universidad de Valencia, 1982, 25.

¹¹Crisis, por otra parte, detectada desde diversos ángulos de la cultura europea. En Filosofía, filósofos de la talla de Husserl, Heidegger, Ortega o Zubiri. En cualquier caso, la religión, la ciencia, el arte, la política o la economía, junto con la filosofía, parece que se desmoronan por su base. Es lo que se ha dado en llamar la crisis de todas las seguridades. Se impone la revisión de valores fundamentales hasta entonces indiscutidos e indiscutibles. El hombre europeo pierde su aplomo y se siente triste y nostálgico, eminentemente pesimista. En 1922 se publica en Inglaterra el poema que es expresión de la sombría incertidumbre que se ha apoderado del hombre occidental. Significativamente se titula *Tierra baldía*, es su autor T.S. Elliot, y en él se expone la más amplia serie de símbolos que caracterizan los primeros años del siglo vivido: confusión, torbellino, desencanto, melancolía y deseos de muerte en una tierra desolada, exhausta y estéril, humus de la civilización occidental. Cfr. MARTINEZ CARRERAS, J., *La década de los pactos, 1920-1929*, en SIGLO XX. HISTORIA UNIVERSAL, 11 (1983), 7-9. Esta situación generalizada de confusión y decepción la reflejó admirablemente G. Marcel: "¿No tienes la impresión de que vivimos, si a esto se le puede llamar vivir, en un mundo hecho añicos?. Sí, roto, como se rompe un reloj: la cuerda ya no funciona en apariencia, nada ha cambiado y todo está en su sitio. El mundo, eso que llamamos mundo, el mundo de los hombres debió tener un corazón en otro tiempo, pero se diría que ese corazón ha dejado de latir". MARCEL, G., *Le monde cassé*, Plom, Paris, 1973, 44. La fecha en que Marcel escribió esta obra de teatro corresponde al año 1932.

¹²Para efectuar este análisis nos serviremos de la valiosa aportación de REMOND, D., *Le climat des années trente*, en VV.AA., LE PERSONNALISME D'ENMANUEL MOUNIER. HIER ET DEMAIN o.c., 22-30.

de cosas¹³. En este contexto, Esprit no nace como respuesta directa y puntual a los fracasos del sistema, esto es, al fracaso coyuntural de un determinado modelo económico en un momento histórico concreto. Esprit quiere ir mucho más lejos, tomando el problema de modo radical: "La crítica de Esprit expresa una crítica insatisfacción fundamental ante una civilización ordenada a la producción y al enriquecimiento"¹⁴. El propio Mounier entiende que tras la coyuntura económica del momento se esconde lo que él mismo denomina el **desorden establecido**¹⁵. Lo que Esprit pretende es convocar a la lucidez para hacer frente a cualquiera de los mecanismos despersonalizadores presentes en la sociedad occidental. En efecto, tras la realidad económica de los años treinta, más allá de sus vaivenes estadísticos, Mounier y con él los fundadores de Esprit contemplan "un mundo joven y vivo que se ahoga con ropajes centenarios. Este desmontaje de formas muertas que oprimen en cada momento el desarrollo mismo de los valores eternos, y les impide seguir siendo ellos mismos, aprisionándoles en lo efímero, ¿quién lo llevará a cabo sino los que buscan la juventud de espíritu?"¹⁶.

La consideración básica de este análisis radica en constatar que la crítica de Esprit al capitalismo imperante precede a la crisis del mismo, y no a la inversa. Los estragos posteriores a la gran crisis económica no harán más que confirmar las intuiciones de Mounier y de los fundadores de Esprit, entre ellos Jean Lacroix.

¹³Aunque a partir de 1931 se detectan ciertos síntomas de nueva crisis económica con una ralentización de la actividad económica, reaparición del déficit presupuestario, moneda sobrevaluada, etc., en Francia, al final del año 1932 la cifra de parados asciende a 260.000 personas, lo que representa apenas el 1% de la población activa. Cfr. REMOND, R., *Le climat des années trente*, o.c., 22-23.

¹⁴IBI., o.c., 23.

¹⁵Cfr. MOUNIER, E., *Obras Completas (VOL. I)*, o.c., 166. "Hemos descubierto el juego y los resortes profundos -más profundos que una crisis económica- de lo que hemos llamado, para no injuriar al orden, el desorden establecido. En las instituciones y en los hombres alrededor de nosotros, **en nosotros**, no cesaremos de denunciarlo y perseguirlo". IBID.

¹⁶IBID. La visión que sobre el asunto tiene otro reconocido personalista, J.M. Doménach, es la siguiente: "es difícil hoy representarse la suma de energías intelectuales y morales que guarda la Francia de los años 30. Aquella Francia nos parece despreciable cuando vemos en el cine el desfile de los mediocres ancianos que preparaban el desastre de 1940. Pero, detrás del escenario político, ¡qué fecundidad!". DOMENACH, J.M., *Mounier según Mounier*, Laia, Barcelona, 1973, 32.

1.1.2.- El temor a la guerra

A comienzos de los años treinta la paz no parece seriamente amenazada. Distintos tratados y pactos políticos salvaguardan a Europa y garantizan la seguridad de todos los ciudadanos¹⁷. Cuando en 1930 se piensa en la guerra, no es tanto en la guerra que supuestamente vendrá, cuanto en la guerra que ya pasó y cuyas secuelas marcan todos los aspectos de la vida colectiva. La reconstrucción nacional -en Francia- y europea no había concluido aún. Es preciso hacer notar que la guerra había sacudido a Francia hasta sus raíces. La alta cifra de mortandad durante la guerra unida a la baja natalidad en los años inmediatamente posteriores a la misma engendra en el país un sentimiento de profunda decadencia.

La guerra no sólo había dejado atrás un país y un continente en ruinas, sino que dejó tambaleándose la concepción de Europa que se tenía hasta ese momento. Los pueblos de Europa occidental habían vivido, en efecto, en el seno de un sistema de referencias culturales, históricas y sociales que representaban la estructura que mantenía unida esa sociedad. Entendemos, con Areilza, que "el principio político rector que hizo posible esa supervivencia del **hecho europeo**, desde el Renacimiento, se llamaba el **equilibrio europeo** que obligaba a la concertación de las potencias después de una guerra o disputa entre los miembros de esa sociedad"¹⁸

Mientras tanto, la generación que pone en marcha Esprit, como generación huérfana que es, se encuentra marcada parcialmente por el recuerdo de una guerra que les inspira horror; y, por otro lado, esta

¹⁷En este sentido se puede destacar el tratado de Locarno (1925) que pretende controlar a la Alemania vencida y el pacto de Briand-Kellog, que intenta reparar los efectos de la Primera Guerra Mundial. Vfr. REMOND, R., *Le climat des années trente*, o.c., 24. Valga como ejemplo el hecho de que el protocolo final de la Conferencia de Locarno declaraba que "todos los representantes de los Gobiernos europeos se habían reunido para buscar los medios de proteger a sus pueblos del azote de la guerra y para arreglar pacíficamente los conflictos de toda especie que se suscitaran entre ellos". MARTINEZ, J., *La década de los pactos, 1920-1929*, o.c., 22.

¹⁸AREILZA, J.M., *El ideal europeísta de entreguerras*, en LA PAZ IMPOSIBLE, Siglo XX. Historia Universal, 11 (1983), 49. Por esta razón, durante estos años circulan por Europa diversas propuestas que fortalezcan la endeble Sociedad de Naciones que, como tal institución, carecía de verdadero poder para mediar en los conflictos que se planteaban. Por ello, surgieron otras iniciativas como la idea de una Federación de Estados Unidos europeos, encabezada por Luigi Einaudi, o el movimiento Pan-Europa del conde Coudenhove-Kalergio la idea del Pacto Federal propiciado por Aristide Briand. Iniciativas todas que, al margen de fracasar en las mesas de negociación política, tuvieron escaso eco popular, aunque fueron exponentes de un cierto síntoma de decadencia europea y de una llamada de atención sobre la precariedad de las posibilidades de unión europea. Cfr. IBI., o.c., 49-57.

generación defiende visceralmente la paz. De hecho, el pacifismo constituirá un sentimiento fuertemente generalizado entre estos jóvenes.

1.1.3.- Clima cultural

Entre 1928 y 1932 florecen numerosas revistas de carácter cultural: La Nouvelle Revue française, La revue universelle, Europe, Les Cahiers, L'Homme nouveau y otras. Todas ellas, junto con Esprit comparten una misma intuición: la voluntad de ruptura -siendo fuertemente atraídas por la idea de **revolución**-, el rechazo sistemático tanto del capitalismo como del comunismo, el rechazo al dualismo derecha-izquierda en política, búsqueda de una tercera vía. En este clima de búsqueda común y de diálogo los jóvenes franceses inquietos, en su mayoría estudiantes, se ponen en movimiento¹⁹, y ese mismo movimiento genera revistas con vocación de trabajo a largo plazo, como es el caso de Esprit.

Esprit, por tanto, es algo más que una revista; es un movimiento de jóvenes que, sin maestros ni modelos de referencia inmediatamente válidos, se lanzan a buscar intelectual y activamente una salida radical a la crisis de civilización que les asiste. Mounier pone el dedo en la llaga al entender que tras la crisis económica, crisis cultural o crisis de valores lo que realmente se sale a la luz es una crisis espiritual. De ahí que para rehacer el Renacimiento que él mismo impulsa, sea necesaria la "primacía de lo espiritual"²⁰. Esta perspectiva posibilitará leer los acontecimientos de la crisis con suficiente distancia y, al tiempo, radical profundidad, del mismo modo que corrobora la insuficiencia de los análisis políticos, económicos y culturales meramente coyunturales²¹. Este mismo análisis es el que realiza Lacroix acerca de la crisis de civilización que

¹⁹Expresión de ese movimiento optimista lo encontramos en el análisis que efectúa Simone de Beauvoir: "Estábamos contra la sociedad bajo su forma actual, no contra la sociedad; pero no era un antagonismo hosco; implicaba un robusto optimismo. Había que recrear al hombre...". DE BEAUVOIR, S. en MARTINEZ, J., *La década de los pactos, 1920-1929*, o.c., 46. Todos estos movimientos tenían en común la crítica y repulsa hacia los sistemas establecidos, la economía esclava de un liberalismo mediocre, la cultura que pierde el contacto con lo real y naufraga, los partidos que reducen la democracia a espectáculo; "pero lo que más se impugna -afirma Doménach- son los principios de la civilización occidental moderna, su racionalismo, su individualismo, su materialismo y el culto a éste". DOMENACH, J.M., *Mounier según Mounier*, o.c., 46.

²⁰Cfr. MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.I)*, o.c., 169.

²¹Desde esta perspectiva hemos de recordar las contundentes apreciaciones de Mounier: "Históricamente, la crisis que nos solicita no tiene las proporciones de una simple crisis política ni las de una crisis económica profunda. Asistimos al derrumbamiento de una zona de civilización nacida a fines de la Edad Media, consolidada al mismo tiempo que minada por la era industrial, capitalista en su estructura, liberal en su ideología, burguesa en su época. Participamos en el alumbramiento de una civilización nueva, cuyos datos y

pone en marcha a la revolución personalista: "Sobre la crisis de los años treinta se ofrecen dos versiones. Crisis económica, dicen unos. Crisis moral, afirman otros. Cambiar la economía o cambiar el hombre, esta es la alternativa. Mounier se niega a escoger. Mejor dicho, lo escoge todo. El materialismo olvida la dimensión de interioridad y trascendencia. El espiritualismo en sus «charlas sobre el espíritu» ignora la realidad de la condición humana, la necesidad -para una revolución espiritual- de una revolución económica previa. Sólo se habla, y con demasiada frecuencia, de la revolución moral para evitar la otra. La revolución será total o...no será nada. Es, pues, la exigencia espiritual a la vez que el sentido histórico lo que reclama una actitud revolucionaria"²².

Debido al nivel de radicalidad de los análisis efectuados por los fundadores de Esprit, al que debemos unir la talla humana de cada uno de los miembros de este equipo fundacional, no es de extrañar que al movimiento Esprit se le contemple como profético, en el sentido de que detecta e intuye la profunda gravedad de la época en la que se vive durante los años treinta²³.

Por otro lado, conviene recordar que Esprit no fue flor de un día. Antes bien, en relación con el resto de movimientos y de publicaciones que se alineaban en análogas posiciones culturales, filosóficas y políticas, Esprit es la única que sobrevive.²⁴

creencias aún están confusos y mezclados con las formas desfallecientes o con los productos convulsivos de la civilización que se borra". MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.I)*, 586.

²²LACROIX, J., *Un testimonio y un guía: Enmanuel Mounier*, en VV.AA., PRESENCIA DE MOUNIER, Nova Terra, Barcelona, 1966, 19-20.

²³Cfr. REMOND, R., *Le climat des années trente*, o.c., 24. Es evidente que la línea de Esprit no fue eminentemente política, sino que su sentido, entonces, tuvo un carácter predominantemente profético, testimonial, y utópico. Sobre el papel testimonial de Esprit, Cfr. DIAZ, C., *Mounier y la identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1978, 62-63. En este sentido, la idea fundadora de Mounier era clave: "Mounier no había destinado su empresa a la construcción de un sistema, sino a un proyecto de civilización y a una idea del hombre de los que él mismo sólo se consideraba un promotor". DOMENACH, J.M., *Mounier según Mounier*, o.c., 21.

²⁴En esta circunstancia pesa sobremanera la figura singular de Mounier; a pesar de la desaparición progresiva de revistas de prestigio, "sin embargo Esprit fue quien salió adelante. El tacto político de Esprit contribuyó sin duda a su éxito progresivo; combate contra los fascismos ya en 1938, toma de partido de buen número de sus redactores en favor de la Resistencia antinazi... pero sobre todo se debe a Enmanuel Mounier. Cuestión paradójica a primera vista pues Esprit quiso ser siempre la obra no de un solo hombre, sino de todo un equipo". WINOCK, M., *Histoire politique de la revue "Esprit" (1930-1950)*, Seuil, Paris, 1975. Además de la personalidad de Mounier conviene no olvidar el apoyo que la revista recibió por parte de sectores amplios del catolicismo francés, así

1.1.4.- Papel de Jean Lacroix en Esprit

Como quedó reflejado en el primer punto de este Capítulo, Lacroix colabora en Esprit desde la primera hora. Ya durante el año anterior a la fundación de Esprit (1932) Lacroix formó parte del grupo que preparó mediante reuniones semanales en París el Congreso constituyente de Front Romeu²⁵. Ya desde sus comienzos la contribución de Lacroix es destacable. En opinión de algunos viejos colaboradores de Esprit, Mounier y Lacroix, juntos, "orientaron y mantuvieron Esprit en los tiempos difíciles, contra viento y marea"²⁶. La participación de Lacroix en Esprit, pues, es decisiva tanto para él como para la revista y el movimiento en su conjunto. Ya en su primer número, por encargo de Mounier, Lacroix escribe el primero de una larga serie de artículos: *Individualisme et socialisme*²⁷. A partir de estos datos hemos de entender que Jean Lacroix es algo más que un colaborador habitual de una revista intelectual. Para él mismo, Esprit constituye uno de sus centros de interés más estimados y en el movimiento Esprit deja buena parte de su vida y de sus inquietudes más vitales, tratando de actualizar, revitalizar y fortalecer al mismo movimiento con sus aportaciones. Así lo aprecian sus compañeros del grupo Esprit de Lyon: "Sin duda si el personalismo no degeneró en doctrina, si Esprit no se deja deslizar en los engranajes de la polémica o en las seducciones de las elegancias parisinas, el mérito se debe, en buena parte, a Jean Lacroix"²⁸.

Ya en 1935, cuando Lacroix coordina el grupo Esprit de Dijon, Mounier detecta en persona los efectos del trabajo fecundo de Lacroix. Así lo capta Mounier: "Algunos viejos militantes, profesores en el Instituto, me decían lo útil que les resulta Esprit para hacerles ver todos sus errores pasados. Profundo éxito

como la extraordinaria acogida a la revista en los duros tiempos de la guerra y posguerra, gracias al formidable trabajo del Equipo Esprit en tiempos difíciles. Cfr. DIAZ, C., *Mounier y la identidad cristiana*, o.c., 44-45.

²⁵Cfr. VIDAL, E., *Persona y Derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 25.

²⁶FRAISSE, L., *Jean Lacroix*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 5.

²⁷Hasta 1957, año en que Lacroix se aleja voluntariamente de la revista Esprit, publica en ella un total de 56 artículos de reflexión filosófica, política y religiosa; algunos de ellos constituyen el esbozo, cuando no forman parte, de algunos de sus libros. Tal es el caso, por ejemplo, de *Vocation personnelle et tradition nationale*, Bloud et Gay, París, 1942; *Le sens du dialogue*, La Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1944, y *Personne et amour*, Ed. du Livre français, Lyon, 1942.

²⁸JOURDAN, R., *Pour esprit et les groupes Esprit*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 13.

de Lacroix en estos ambientes"²⁹. Estas son algunas pinceladas que retratan la labor, a veces demasiado en la sombra, de Jean Lacroix en la puesta en marcha de Esprit como revista y de Esprit como movimiento.

1.2.- Filósofo del diálogo

En 1937 Lacroix publica el primero de una serie de libros consagrados al estudio de otros pensadores³⁰. En esta primera obra, *Itinéraire Spirituel*, nuestro autor dialoga con Alain, Péguy y Proudhon. Por el momento histórico en el que está escrito y por la relevancia que supone tanto para Lacroix como para todo el movimiento personalista, nos detenemos especialmente en el análisis que Lacroix efectúa sobre el pensamiento de Péguy³¹.

1.2.1.- El reconocimiento de C. Péguy

Charles Péguy constituye una de las fuentes más valiosas de donde bebe el personalismo comunitario; inmerso en el ámbito de una generación huérfana de referencias y modelos, Lacroix reconoce que "Péguy es el maestro de nuestra generación"³². Cuestiones como la polaridad entre mística y política, la necesaria articulación entre pensamiento y acción, la encarnación en lo real, el compromiso como dimensión constitutiva de la persona o la primacía de lo espiritual como forma de afrontar la crisis de fondo que late en los comienzos de siglo en el corazón de Occidente, constituirán la fuente de continuas referencias y motivo de

²⁹MOUNIER, E., *Obras Completas*, (vol. IV), o.c., 643.

³⁰Los libros de Lacroix dedicados a la exposición del pensamiento de otros autores son: *Itinéraire spirituel*, Bloud et Gay, Paris, 1937; *Vocation personnelle et tradition nationale*, Bloud et Gay, Paris, 1942; *La sociologie d'Auguste Comte*, P.U.F., Paris, 1956; *Maurice Blondel: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris, 1963; *Kant et le kantisme*, P.U.F., Paris, 1966; *Panorama de la philosophie française contemporaine*, P.U.F., Paris, 1966; *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris, 1970.

³¹Al tratar este tipo de obras de Lacroix en el que nuestro autor estudia la obra y pensamiento de otros autores, nos vemos obligados a acotar nuestra investigación dirigiéndola hacia el estudio que Lacroix efectúa sobre aquellos autores que más van a influir en su propia antropología, objeto básico de nuestro trabajo.

³²I.S., 8.

profundización y sistematización para no pocos filósofos personalistas. No olvidemos que la primera obra de Mounier está consagrada al pensamiento de Péguy³³.

Péguy representa una veta reflexiva distante de los parámetros positivistas del momento, al tiempo que pone en juego intuiciones a las que los autores personalistas irán dando forma y contenido progresivamente. Para el personalismo, en palabras de Mounier "Péguy no está muerto, está inacabado"³⁴. En su análisis, Lacroix destaca, en primer lugar, la posición intelectual de Péguy, la reivindicación de una filosofía abierta al espíritu y al mundo, crítica con el mecanicismo de las ciencias y beligerante con el determinismo que se deriva con respecto al hombre, que llega a eclipsarle. En esta línea reflexiva, Péguy bebe de Bergson. Si "filosofar es aprender a no morir"³⁵, la posición filosófica más coherente será la que vive apegada a la realidad de las cosas, aunque se caiga en un anti-intelectualismo coyuntural. "Si Péguy está incomparablemente vivo, es porque en todas las cuestiones se encuentra fuertemente apegado a lo real. Su anti-intelectualismo, que en nada se opone a la inteligencia, es ante todo unión al ser y a la vida. Lo que persigue no es, pues, la verdad abstracta"³⁶. Es esta fidelidad a la realidad lo que despierta en Lacroix una posición filosófica original y llena de posibilidades³⁷. Una de las aplicaciones de esta primera intuición será su desarrollo en el campo social y político. Desde este punto de vista, para Péguy el primer deber de quien se abre al mundo será combatir la miseria existente. Por eso, la miseria no debe ser objeto tan sólo de tratamiento como fuente de creación literaria o como pretexto para la fácil oratoria política: "Para tener derecho a hablar de la miseria, es necesario haberla vivido"³⁸.

³³MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.I)*, o.c., 23-118. Lacroix, al comienzo de su reflexión sobre Péguy reconoce que "nos es grato señalar aquí todo lo que le debemos a la obra de Mounier e Izard, particularmente las páginas tan densas como matizadas de Mounier sobre «La visión des hommes et du monde chez Péguy»", I.S., 37.

³⁴IBI., o.c., 26. Lacroix, al igual que Mounier hace suya esa aproximación a la figura de Péguy: "Nosotros mismos nos asomamos al borde de esa vida tan cercana para adivinar en ella las promesas que maduran en nosotros", IBID.

³⁵I.S., 52.

³⁶IBI., o.c., 38.

³⁷En la última obra de Lacroix *Le Personalisme*, al reflexionar sobre los retos del personalismo de finales del siglo XX, expresa que la gran tarea del personalismo actual es enraizar la persona en lo real. Cfr. L.P., 117-118.

³⁸IS., 39. De hecho, para Péguy, al decir de Mounier, la experiencia central de su vida es la experiencia de la penuria que existe en el mundo: "ella ocupa toda su vida y se alza en la encrucijada de todas sus ideas. Péguy conoció de cerca la penuria en todas sus formas, y especialmente en la más dura". MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.I)*, o.c., 133.

¿Qué hacer para aliviar esta miseria?. Para Péguy no cabe más alternativa que una revolución, bien entendido que ésta o es una revolución moral o no será nada³⁹. He aquí otra de las constantes en el pensamiento personalista y en la obra de Lacroix durante esta primera etapa de su obra intelectual: "La Revolución no es la persecución de una ambición, sino la afirmación de la justicia. El espíritu revolucionario consiste en no aceptar el mundo tal como está y hacerlo tal y como debe ser"⁴⁰. Ese **deber ser**, para Péguy, como para Lacroix, presupone un espíritu revolucionario que coincide con el espíritu cristiano⁴¹. La revolución, por lo tanto, es el predominio de lo espiritual sobre lo temporal, de la mística sobre la política. Si en el mundo moderno el triunfo de lo temporal-político ha sido en definitiva el triunfo del dinero como valor absoluto, en la revolución lo que primará será el reinado del espíritu y del trabajo bien hecho. Puesto que el dinero ha suplantado todos los valores espirituales es preciso destronar al dinero de su pedestal para poder retornar a los valores espirituales.

Con el consiguiente peligro de desvirtuarse en cada momento, la política -para Péguy- acaba por corroer y degradar las causas más nobles. Si la mística es la pasión de libertad interior, Péguy desoye las voces de la política que en el fondo convocan al dogmatismo del juego de las mayorías y minorías, a la pertenencia acrítica al rebaño o a la estrecha razón del voto⁴². También es cierto, advierte Lacroix -siguiendo a Péguy- que la mística puede degenerar en política. En palabras de Mounier, "una política es el producto de descomposición de una mística"⁴³, de modo que toda mística, si no se renueva constantemente puede caer en el ámbito de la corrompida política⁴⁴. Aquí Péguy se reencuentra con su maestro Bergson: "En los

³⁹Cfr. I.S., 41.

⁴⁰IBID.

⁴¹Cfr. IBID. Lacroix muestra cómo en el pensamiento de Péguy la inspiración cristiana juega un papel relevante. La miseria no sólo es condenable desde el punto de vista del análisis socialista, como el límite legitimador de la sociedad, sino que también lo es desde la perspectiva cristiana como el clamor de Dios en la historia que llama a su liberación. En este punto, como en tantos otros del pensamiento de Péguy, la reflexión del grupo Esprit encontrará una fecunda fuente de reflexión.

⁴²En este sentido Vidal hace la siguiente interpretación del pensamiento de Péguy: "La política es el mundo del hábito, de la pereza, de la acomodación fácil a los datos, de los resultados o las promesas electoralistas, del afán de triunfo del hombre", en VIDAL, E., *Persona y Derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 83.

⁴³MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.I)*, o.c., 98.

⁴⁴Cfr. I.S., 52.

movimientos donde se afirma nuestra libertad pueden crearse nuevos hábitos que la ahogarán si esa libertad no se renueva a través de un constante esfuerzo: el automatismo la amenaza"⁴⁵. En esta profunda intención coincide con Péguy de tal modo que, a juicio de Lacroix, será la filosofía bergsoniana únicamente la que nos permite ser verdaderamente revolucionarios ya que "ella es la que nos enseña a remontar la cuesta de nuestro espíritu"⁴⁶.

Por lo tanto, vivir en el ámbito de la mística presupone la experiencia de no habituarse a la miseria, a la penuria, a la política y al mal en todas sus formas. De este modo podemos comprender cómo para afrontar la miseria de nuestro mundo en todas sus versiones, la revolución que la haga frente ha de ser moral o, de lo contrario, no será nada. El carácter moral de esta revolución supera la presencia del tiempo y el triunfo del instante, que pudieran acaso erigirse como ejes centrales en la política. Péguy une, en esta cuestión, el carácter ético de la revolución con la apertura de la misma a la salvación eterna. Lacroix recoge esta síntesis indicando que "este es el verdadero espíritu revolucionario: la revolución es el predominio absoluto de lo espiritual sobre lo temporal"⁴⁷.

Jean Lacroix concluye su diálogo con Péguy resaltando una línea de pensamiento que el mismo Lacroix va a compartir en sus obras posteriores: "Es, pues, en la unión de lo espiritual y de lo carnal, en la inserción de lo espiritual en lo temporal lo que es preciso ver como centro del mensaje de Péguy a nuestra generación: este mensaje no reposa ni sobre el realismo ni sobre el idealismo, sino sobre un verdadero realismo espiritual, un realismo místico que responde bien a la aspiración profunda de este tiempo"⁴⁸. Lacroix tomará estos elementos para elaborar su teoría de la tensión entre el tiempo y la eternidad, o lo que es lo mismo, la inserción de lo espiritual en lo temporalidad de la existencia humana⁴⁹. Es fácilmente constatable, por tanto, que para Lacroix la mística de Péguy es algo más que un tema de reflexión, es la misma mística que le alienta incluso en su recorrido intelectual y filosófico. Lacroix concluye su estudio sobre Péguy con las siguientes

⁴⁵BERGSON, cit. por Lacroix, J., IS., 52.

⁴⁶I.S., 52.

⁴⁷I.S., 41.

⁴⁸IBI., o.c., 56.

⁴⁹Problema que Lacroix abordará básicamente en dos de sus obras: *Histoire et mystère*, Casterman, Paris, 1962 y *Le sens du dialogue*, o.c.

palabras: "Es necesario volver sin cesar a Péguy para reencontrar la mística que debe animarnos, para luchar contra la perpetua tentación de la facilidad, del automatismo y de la política"⁵⁰.

El problema de las mediaciones más adecuadas para encarnar el talante propuesto Lacroix lo va a buscar en otros autores, especialmente en Proudhon. Hasta el momento, lo que Péguy aporta es el espíritu necesario para hacer frente a la crisis de civilización detectada y fraguar una nueva era que ponga en el centro del progreso a la persona.

1.2.2.- Diálogo con las fuerzas políticas

La necesaria revolución espiritual que ha de hacer frente a la decadencia de Occidente no obsta para que Lacroix intente generar ese tipo de movimiento de modo más concreto, teniendo como eje de actuación la nación francesa. Lo importante da paso a lo urgente y Lacroix se muestra ciertamente angustiado y urgido a dar una respuesta a la situación social que atraviesa su país. En el artículo escrito en *Esprit* en 1938, titulado *Situation de la France* el filósofo de Lyon comienza interrogándose del siguiente modo: "¿No habrá llegado el momento de sacar a plena luz, de analizar, de resolver, en fin, la contradicción que propicia el drama de cada uno de nosotros y el drama de Francia?"⁵¹. Lacroix entiende que existe entre la población un clima de cierta renovación espiritual y moral e incluso religiosa que, con ser positiva, no se corresponde con la vida política del país⁵². En el seno de una vida política sin principios, Lacroix está convencido de que los principios estructuradores de una auténtica revolución espiritual se hallan en el personalismo comunitario que defiende *Esprit*. Y no sólo los principios. Lacroix se propone buscar los métodos más adecuados para hacer efectiva esa revolución. Para llegar a ello, propone seguir el siguiente proceso:

a) La revolución ha de ser asunto de la nación francesa. Ello implica empezar por las bases populares. Toda nación ha de contar con doctrina revolucionaria, pero tan importante como la doctrina será

⁵⁰I.S., 56.

⁵¹LACROIX, J., *Situation de la France*, en *ESPRIT*, 70 (1938), 465.

⁵²Lacroix analiza la situación en términos de auténtico divorcio cultural: "El divorcio es angustiante entre la vida espiritual de Francia y su vida política, entre nuestra vida espiritual y nuestra vida política". *IBI.*, o.c., 466.

contar con fuerzas revolucionarias. "La doctrina revolucionaria es la que tenemos que elaborar"⁵³, en clara referencia al trabajo intelectual del movimiento Esprit a través de la revista; la fuerza revolucionaria es preciso buscarla, pues Lacroix es consciente de que el movimiento personalista no es un movimiento de masas.

b) Esta fuerza revolucionaria no se encuentra en la clase política "aburguesada y podrida"⁵⁴. Tan sólo quedan sin contaminar las masas obreras, los militantes de los sindicatos que se han mantenido al margen de las fuerzas políticas al uso.

c) Entre los que mantienen un mínimo de tensión revolucionaria Lacroix menciona a los comunistas, lo cual a él mismo no le impide pasar por alto las múltiples objeciones que ello puede generar y más cuando se solicita, como es el caso de Lacroix, un diálogo y una colaboración de cara a la acción en común⁵⁵. Para los que ponen obstáculos a esta colaboración Lacroix advierte que "todo el problema está es saber si nosotros estamos seguros de nuestra doctrina y, si es así, es cuestión de elegir: o llegamos a crear nosotros un movimiento revolucionario, lo cual me parece utópico o informamos, dirigimos y nos encarnamos entre los grupos revolucionarios que ya existen"⁵⁶. La estrategia de Lacroix es clara y no busca en ella ninguna ventaja ni para él ni para Esprit; tan sólo quiere ser eficaz en un momento donde se precisa cierta eficacia. Hemos de comprender que Lacroix se mueve entre la urgencia de una acción que no cuenta con una mano de obra suficientemente importante entre los militantes personalistas y un pensamiento radical del que carecen los

⁵³IBI., o.c., 468

⁵⁴IBID.

⁵⁵En una carta que Mounier dirige al P. Fesard intentando clarificar algunas confusiones que se advierten en el reciente diálogo iniciado entre Esprit y las agrupaciones comunistas, advierte: "De la misma manera, aunque usted habla de ello, no es la misma cosa escribir con Lacroix: «solamente con los **comunistas** puede ser recreado ese gran impulso...», o con otros, «el **Partido** comunista es el único medio de definir hoy...»", MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.III)*, o.c., 669. Mounier diferencia claramente entre el **Partido** comunista y los **comunistas** como agentes de diálogo, reconociendo en Lacroix una notoria autoridad moral para llevar hacia adelante ese diálogo sin temor a la confusión. En efecto, la crítica sería al marxismo y al comunismo como filosofía política y a sus mediaciones no impiden, para los fundadores de Esprit, una colaboración y diálogo con las personas que, desde su posición comunista, apuestan por una lucha contra el fascismo y a favor de la revolución integral, ya que, como defiende el mismo Mounier, "hay en la realidad histórica concreta del comunismo elementos esenciales de liberación que no tenemos el derecho de ignorar, o de desestimar". IBI. o.c., 665.

⁵⁶LACROIX, J., *Situation de la France*, o.c., 470.

movimientos revolucionarios no contaminados por la clase política. En esa tensión Lacroix intenta conciliar dos voluntades: la de un pensamiento -el personalista- que desea encarnarse y tomar partido y la de un colectivo -el comunista- que en principio no rehusa a dotarse de elementos reflexivos nutrientes de una acción comprometida. La reivindicación de la primacía del espíritu, por sí sola, carece de valor. El espíritu necesita dotarse de condiciones de eficacia⁵⁷. En efecto, concluye Lacroix: "Si queremos evitar este triunfo efímero, pero terrible, de una acción enteramente desespiritualizada, de una violencia vital limpia de todo pensamiento, es hora de elegir el punto de aplicación de nuestra acción -sea la que sea- y de obrar en consecuencia"⁵⁸.

1.3.- Filosofía de la persona: primeros esbozos

Durante esta primera etapa Jean Lacroix va configurando y colocando las bases de lo que más tarde constituirá el núcleo temático básico de su reflexión: la persona. En este momento nos detendremos tan sólo en dos de sus primeras publicaciones que afrontan esta cuestión.

En primer lugar, destacamos el artículo *L'individualité et la personnalité* publicado en *Le Van* en 1930⁵⁹. En este escrito podemos rastrear algunas ideas clave que irán tomando forma y fundamento en años sucesivos. Destacamos las siguientes:

a) El tratamiento del tema de la persona se halla sometido a continua confusión. Con facilidad se mezclan los términos individuo y persona, y se toman indiferentemente el uno por el otro.

b) Mientras ciertos intelectuales priman el carácter de **individuo**, entendido como la mera realización personal que bajo la fórmula *Devine que tu es* el ser humano llega a la oposición frontal con los demás y a la posibilidad de alcanzar un cierto darwinismo social "del que el liberalismo económico no es sino una

⁵⁷Cfr. IBI., o.c., 471. No hemos de perder de vista que al margen de la producción intelectual de Lacroix, él mismo coordina el grupo *Esprit* de Dijon, primero y, desde 1937, el grupo de Lyon y en él participan militantes de las fuerzas políticas de la izquierda francesa, especialmente socialistas.

⁵⁸IBID.

⁵⁹LACROIX, J., *L'individualité et la personnalité*, en *LE VAN*, 110 (1930), 37-46.

aplicación"⁶⁰, para otros prima el carácter social del individuo, entendiendo que la sociedad es lo que hay de más elevado en cada uno de nosotros.

c) El conflicto entre individualistas y sociologistas⁶¹ no tiene solución de continuidad. En el fondo, el hombre no es doble: individualidad y sociabilidad. Es preciso el concurso de un valor superior a los dos que se oponen entre sí: la noción de persona.

d) El concepto de persona descansa sobre la noción kantiana de **dignidad**, consistente en "no ser esclavo ni de los caprichos y necesidades individuales ni de los prejuicios familiares o sociales, sino de darse por medio de la razón una ley que vale para todos los seres razonables"⁶².

e) Se hace imprescindible la dialéctica individualidad-sociabilidad sin que se llegue a la mutua exclusión. Ser sí mismo no quiere decir ser la negación y lo opuesto a los demás; al contrario, siguiendo a Sócrates cabría afirmar que para la persona no hay distinción entre mío y tuyo, puesto que no hay oposición. En este sentido, escribe Lacroix: "Ser persona no consiste en distinguirse por sus singularidades individuales, sino por la amplitud de esta conciencia social que hace participar al ser viviente que cada uno de nosotros somos en la herencia común de la humanidad"⁶³. La persona hemos de entenderla -al decir de Lacroix- en el ámbito creado por la ley de la tensión⁶⁴; tensión entre individualidad y sociabilidad, entre tiempo y eternidad, entre deseo y voluntad.

Por otro lado, en el primer libro de Lacroix *Timidité et adolescence*, publicado en 1936, nuestro autor desarrolla un tema en apariencia ajeno a lo que pudiéramos considerar temática propia de una filosofía

⁶⁰IBI., o.c., 38.

⁶¹Conflicto que abordará en sucesivas reflexiones filosóficas, especialmente en *Vocation personnelle et tradition nationale*, o.c., al confrontar el pensamiento de De Maistre, Bonald y Comte con el de Renouvier.

⁶²LACROIX, J., *L'individualité et la personnalité*, o.c., 42. Sobre el contenido de este artículo volveremos de manera más pausada al tratar la cuestión estrictamente antropológica del pensamiento de Lacroix, en el Capítulo III de este trabajo.

⁶³IBI., o.c., 43.

⁶⁴Por ley de la tensión Lacroix entiende la ley fundamental tanto del mundo interior como del mundo exterior de la persona: ésta se mueve entre una serie de binomios, a su vez antitéticos y complementarios. Este pensamiento lo explicita Lacroix en *Le sens du dialogue*, o.c.

de la persona. En efecto, el tratamiento reflexivo de la timidez, en diálogo con la psicología, nos coloca ante una primera constatación de urgencia: tanto en cuanto el tímido es un desajustado respecto a su medio ambiente⁶⁵, antropológicamente es una persona que carece o no ha llegado a desarrollar capacidades y posibilidades que mínimamente configuran a la persona en cuanto persona. En otras palabras, a través de las características que en su psicología presenta el tímido, Lacroix irá extrayendo las carencias básicas sin las cuales una persona no llega a constituirse como tal en el mundo. De modo esquemático, Lacroix va tejiendo el siguiente retrato antropológico del tímido:

- El tímido vive replegado en sí mismo, **encerrado en su yo**, permaneciendo como alguien inasequible desde el exterior; de este modo, la timidez se convierte en una barrera que el tímido opone a la sociedad. En cierto sentido, "para el tímido los demás no existen"⁶⁶. Su único orgullo es el orgullo del solitario. Precisamente el solitario se describe como un extraño en este mundo, habitante de un planeta distinto al del resto de los hombres.

- Incapaz de abrirse a los demás, el tímido **no sabe amar**, ya que no conoce la condición de reciprocidad como expresión del auténtico encuentro interhumano. Como ni tan siquiera llega a simpatizar con los demás, el tímido se imagina no ser comprendido por ellos y se confiesa a sí mismo que tampoco él les comprende. Por parecerle un sueño irrealizable encontrarse cordialmente con los demás, "abandona todo afecto real y se enamora del amor"⁶⁷. De modo que antes que amar, el tímido sublima el amor y se instala en la idea de amor, sin amar.

- El tímido tiene la necesidad de vivir permanentemente oculto tras sucesivas **máscaras**, inventando cualquier actividad para impresionar al otro con su cambio y esconder lo que verdaderamente él es. El personaje, la mentira, se convierten en ingredientes naturales y necesarios para su supervivencia. Por ello, "el tímido no puede dejar de representar un papel: en él, la mentira es la disimulación de su personalidad"⁶⁸.

⁶⁵Cfr. T.A., 26.

⁶⁶IBI., o.c., 100.

⁶⁷IBI., o.c., 87.

⁶⁸IBI., o.c., 78.

- El tímido se ve abocado progresivamente hacia el fracaso; cada nuevo desengaño hace que el tímido se evada un poco más de la realidad exterior y vaya cultivando para sí mismo una actitud de profundo **autodesprecio**.

- El tímido vive instalado en el **miedo a la libertad**. Por querer escogerlo todo, no elige nada. Vive con una profunda aversión a la acción: "actuar es para él no tanto realizar un acto cuanto excluir su contrario"⁶⁹. Puede, incluso, tener muchas y muy buenas ideas razonables, pero, en general, se mostrará incapaz de ponerlas en práctica.

- Víctima de la inadaptación al medio social en el que vive, el tímido **vive de espaldas a la realidad**. La sociedad que en cierto modo intimida al tímido le hace vivir permanentemente inadaptado a esa realidad.

- Al no poder alcanzar directamente a los otros, el tímido tampoco se siente completamente satisfecho en su soledad, y acude a Dios como recurso instrumental. Así, "el amor a Dios no es a menudo más que un medio para escapar de la soledad"⁷⁰. Es la **manipulación de Dios**.

De esta manera, Lacroix repasa una serie de aspectos psicológicos y antropológicos que impiden el adecuado desarrollo de la persona. El encerramiento en uno mismo, la incapacidad para amar, el fomento de la máscara, cultivar el autodesprecio, el miedo a la libertad, la inadaptación a la realidad y la manipulación de Dios no son tan sólo la expresión de características descriptivas del tímido, fundamentalmente en términos psicológicos, sino que configuran lo que Lacroix considera como la no-persona; esto es, la persona que no ha alcanzado los mínimos psicológicos para vivir como tal en sociedad. Por eso, a partir de estas características negativas, Jean Lacroix construirá algunos de los elementos fundamentales de su antropología, tal y como apuntamos en la siguiente Tabla.

⁶⁹IBI., o.c., 98.

⁷⁰IBI., o.c., 147. Así lo explica Lacroix a partir del estudio de casos prácticos: "«Me he refugiado en Dios por la misma causa que usted se ha casado, para no estar solo». El tímido que lanza este mensaje acaba así construyendo un sistema filosófico que no es más que la traducción, en el plano metafísico, de su vida filosófica. Este sistema puede formularse en unas cuantas frases muy simples. Estos seres serán amurallados en su individualidad y no pueden comunicar unos con otros. Sin embargo, la soledad absoluta significa locura o suicidio a breve plazo. Es necesario, pues, un ser con el que comunicarse: este ser es Dios. Y así, por medio de Dios, el tímido piensa comunicar con los otros o por lo menos con los que son como él". IBID.

TIMIDO. NO-PERSONA	PERSONA
Encerramiento	Apertura
Máscara	Rostro-Autenticidad
Incapacidad para amar	Amor como don de sí
Autodesprecio	Autoestima
Miedo a la libertad	Ser libre
Inadaptación a la realidad	Afrontar la realidad
Manipulación de Dios	Apertura a Dios

2.- SEGUNDA ETAPA. 1940-1957: INTELECTUAL COMPROMETIDO

En esta segunda etapa de la vida intelectual de Lacroix no podemos obviar las circunstancias sociales y políticas entre las cuales se va desarrollando su vida y su pensamiento filosófico. Participante en la II Guerra Mundial, testigo de excepción de la post-guerra y de la guerra fría, su aportación durante estos años pone de relevancia su condición de intelectual que vive inmerso en el curso de los acontecimientos intentando poner un punto de luz clarificadora en medio de ellos. Junto con hombres de la talla de Malraux, Camus, Sartre, Mounier, Aron o Mauriac, durante esta época no resulta tan relevante Lacroix por su producción estrictamente filosófica⁷¹ como por el peso moral de su acción intelectual y la puesta en juego de

⁷¹A excepción del libro *Personne et amour*, publicado en 1942, que al margen del éxito que tuvo, constituye uno de los soportes básicos de la filosofía de la persona y filosofía del amor que defiende Lacroix.

un comportamiento y unas actitudes morales que inequívocamente hacen frente de modo lúcido a los graves dilemas de su época y a la suerte de sus contemporáneos⁷².

Conviene clarificar lo que aquí entendemos por **intelectual** y de qué modo participa Lacroix de esta apreciación. En una primera aproximación afirmaremos -con J.L. Aranguren- que el intelectual es "el pensador comprometido en un *engagement* (y no *arrangement*), de carácter político frente a quienes detentan el Poder"⁷³. En este sentido es notorio que Lacroix, junto con Mounier y durante aquellos difíciles años, a través de la revista *Esprit* se encargó de animar y revitalizar a *Esprit* como movimiento comunitario alternativo a cualquier tipo de partido político al uso. En esta línea de acción el compromiso de Lacroix con el movimiento personalista fue valioso y reconocido.⁷⁴ Con el paso de los años este compromiso intelectual lo irá volcando casi exclusivamente en el ejercicio de la docencia⁷⁵. Ahora bien, en esta etapa de su vida Lacroix va definiendo los ejes de una resistencia intelectual que se enfrenta a los escollos que amenazan nuestra cultura y nuestra civilización; en especial:

- frente a la absorción del individuo en lo social;
- frente a la retirada individualista fuera del ámbito social;
- frente al tradicionalismo para el que todo el pensamiento sobre la persona es sospechoso;
- frente a los efectos perversos de la sumisión al poder y, en especial, la sumisión al Estado;
- frente a cualquier forma de tiranía individual o colectiva;
- frente a todo tipo de reduccionismo antropológico.

⁷²Un análisis de la actitud de los intelectuales franceses durante la postguerra puede encontrarse en RODRIGO, F., *La traición de los intelectuales*, en EL PAIS, 16/4/1994.

⁷³ARANGUREN, J.L.L., *Carta a Carlos Díaz*, en ACONTECIMIENTO, 4 (1986), 81.

⁷⁴Cfr. DIAZ, C., *Jean Lacroix, in memoriam*, o.c., 68. Igualmente, así se expresa uno de los colaboradores de Lacroix en Lyon: La vocación de Jean Lacroix es la del compromiso intelectual". DUFOURT, R., *La pensée de Jean Lacroix*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 27.

⁷⁵Cfr. DIAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 93. En esta misma dirección, Dufourt, tras afirmar la inequívoca vocación intelectual de Lacroix aclara que ese compromiso lo explicitará fundamentalmente en su labor docente en Lyon, ya que Lacroix "es profesor ante todo". DUFOURT, R., *La pensée de Jean Lacroix*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 27.

En todos estos casos, Lacroix es el hombre de la *auctoritas* que no sabe otra cosa que hacer con la *potestas*, sino criticarla lúcidamente. Aunque los colectivos y fuerzas políticas que tocan el poder o aspiran a él cuentan igualmente con intelectuales orgánicos que asesoran y orientan, Lacroix se mantiene en la línea de lo que J.L. Aranguren denomina el **auténtico intelectual**, en tanto que es "siempre intelectual inorgánico, independiente de todos los partidos, y crítico con respecto a todos ellos, porque su función es la de ejercitar, frente al «arte de lo posible» -la política- la instancia ética"⁷⁶. En efecto, para Lacroix la política será la ética en acción⁷⁷ y en esa mutua implicación la educación se constituirá en su plataforma de acción intelectual, puesto que la educación es la que prepara al hombre y al ciudadano para vivir en una sociedad más justa y humana.

Una muestra de su talla intelectual experimentada en la dureza y la adversidad de una situación límite cual es la guerra, la encontramos en un artículo de Lacroix escrito en 1940, *L'intellectuel aux armées*⁷⁸. En ese momento, Lacroix ha sido movilizado como reservista y se encuentra viviendo este acontecimiento en medio de un colectivo -el ejército- formado en buena parte por soldados del pueblo llano, gente ruda, muchos de ellos sin apenas estudios. Como buen intelectual sabe **leer** el acontecimiento que está experimentando y expresar oportunas reflexiones:

En primer lugar constata cómo su primera experiencia como intelectual en esta nueva situación es la de la camaradería. Siendo distinto de los demás, admitiendo que él era un *rara avis* en medio de gente ruda y a veces hasta grosera, entiende que todos se encuentran en esa situación desnudos enfrentados a la novedad y a la incertidumbre de una nueva experiencia que les sobrepasa.

⁷⁶ARANGUREN, J.L.L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid, 1988, 129. En el análisis del comportamiento intelectual de Lacroix nos hemos servido de la teoría aportada por J.L.L. Aranguren en la obra citada así como en las siguientes: *El buen talante*, Tecnos, Madrid, 1985, 56-60; *La democracia establecida*, Taurus, Madrid, 1979, 9-11. En cualquier caso, la aportación de Mounier sobre la misión del intelectual igualmente la juzgamos válida para su aplicación a la vida de Lacroix: "El intelectual tiene como misión (e incluso como sacerdocio) buscar la verdad y juzgar: "*Homo spiritualis judicat omnia*". No el justificar los actos de los poderosos o poner contrafuertes a su poder, aunque este poder sea dialécticamente útil. Esta autoridad moral que se nos reconoce no es una capital en depósito, es un producto corruptible que cada uno de nuestros actos madura o destruye". MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.IV)*, o.c., 927.

⁷⁷Cfr DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 99-102.

⁷⁸LACROIX, J., *L'intellectuel aux armées*, en ESPRIT, 89 (1940), 291-294.

A continuación, Lacroix expresa su convicción de que ante los demás el intelectual se forja una imagen de alguien lejano de la gente normal y tan sólo cercano a la política; y en esa situación el mismo Lacroix reconoce estar desorientado en un primer momento⁷⁹. Sin embargo, sabrá ganarse la amistad y camaradería de sus compañeros, cuando éstos reconocen que "Lacroix siempre está ahí"⁸⁰ y saben que pueden contar con él. Apuesta por el diálogo desde la honradez y la autenticidad personal. Lacroix hace verdad la intuición de A. C. Comín según la cual "no basta la altura intelectual para fecundar el diálogo. Son necesarias, además, categorías morales que definan un talante amistoso. Y para ello es necesaria una pobreza viva, una sana indigencia que haga al hombre disponible para los demás"⁸¹. Desde este talante, Lacroix se encuentra con sus camaradas de armas en la desnudez total, única posibilidad de encontrar a hombres para los mayores sacrificios. Por lo cual, concluye Lacroix, "el hombre es verdaderamente un amigo para el hombre"⁸².

Por último, Lacroix contempla a sus compañeros como sujetos de la miseria humana. El soldado será como el **miserable** de Péguy: hundido en su miseria física, moral y, en suma, total, no puede ver más allá, tan sólo puede vivir en ella. Por eso, la camaradería que se forma Lacroix la bautiza como "la fraternidad de los miserables"⁸³, porque, en medio del dolor nace la necesidad del otro, la urgencia por crear lazos indisolubles que ayuden a afrontar el sufrimiento del absurdo de la guerra y de la miseria que crea.

Desde esta perspectiva, Lacroix es el intelectual prototipo del hombre **solidario solitario**:

- **Solidario** porque se muestra cordialmente encarnado en las vicisitudes de la guerra con sus compañeros. De hecho, concluye el artículo que estamos reseñando con la afirmación de que la tarea del intelectual en su vertiente de reflexión teórica puede ser de cualquier tipo con tal de que no rompa su contacto

⁷⁹Cfr. IBI., o.c., 291.

⁸⁰IBI. o.c., 292.

⁸¹COMIN, A.C., *Dos inspiradores del diálogo: Mounier y Machado*, en VV.AA., PRESENCIA DE MOUNIER, o.c., 199.

⁸²LACROIX, J., *L'intellectuel aux armées*, o.c., IBI., o.c., 292.

⁸³IBI., o.c., 293.

con los hombres⁸⁴. Su camaradería llegó hasta el extremo anecdótico de que el artículo en cuestión aparece firmado por "Sergent Lacroix"⁸⁵.

- **Solitario**, en tanto que intelectual alejado de las condiciones culturales, políticas y espirituales de la mayoría de sus camaradas, lo cual le hace aparecer entre los demás como alguien distinto aunque participe con ellos de sus mismas angustias y esperanzas existenciales.

En definitiva, Lacroix hace buenas las conocidas palabras de Mounier a J.M. Doménach: "El acontecimiento será nuestro maestro interior"⁸⁶. Lacroix se encarna en el acontecimiento para extraer de él las reflexiones que van edificando su propio pensamiento. Su talante intelectual le lleva a la búsqueda continua de la verdad en el acontecimiento transformado en experiencia.

2.1.- Esprit: Relanzamiento

Con el estallido de la II Guerra Mundial comienza una nueva y dura etapa en Esprit, centrada en el acontecimiento de la guerra y con la vista puesta en el afianzamiento de las bases necesarias para hacer posible la reconstrucción europea, la democratización real de Francia y, en suma, los fundamentos de una nueva civilización, en la línea apuntada por Lacroix en 1940 al advertir que toda construcción teórica a partir de los principios del personalismo, es preciso encarnarla en la realidad política y social para que pueda efectivamente desarrollarse y evaluarse en la praxis histórica.⁸⁷

Se relanza Esprit desde Lyon. En este momento las dificultades van desde la búsqueda de financiación hasta la localización de los colaboradores, dispersos por la movilización. A pesar de ello, Mounier, que se ha trasladado a Lyon con la ayuda de Lacroix, consigue reunir en casa de éste a todos los

⁸⁴Cfr. IBI., o.c., 294.

⁸⁵Cfr. IBID.

⁸⁶MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.IV)*, o.c., 927.

⁸⁷Cfr. LACROIX, J., *Situation de la France*, o.c., 466.

colaboradores. Al grupo se irán añadiendo algunos alumnos de Lacroix, entre ellos, J.M. Doménach, futuro director de Esprit.⁸⁸

A pesar de la censura, Esprit consigue una extraordinaria difusión tras su relanzamiento. Además de la revista, Mounier y Lacroix colaboran con la organización de la Resistencia. Invitado por el párroco de Naurois, Lacroix recibe la oferta de realizar una serie de conferencias en L'Ecole d'Uriage⁸⁹, que sirvieron como plataforma de formación intelectual, psicológica y moral. La actitud de los miembros de Esprit contribuye a re-moralizar al pueblo francés en momentos de desfondamiento y de desesperanza.

Sin embargo, los obstáculos se suceden: llega el momento en que se exige jurar fidelidad al Régimen de Vichy, impuesto por Chevalier, a fin de evitar las críticas que al gobierno hacía el profesorado⁹⁰. Como consecuencia de ello se prohíben las charlas que Lacroix y Mounier realizaban en L'Ecole d'Uriage. Los ataques hacia Esprit se sucederán⁹¹. Lacroix reconocerá años más tarde que la guerra y sus secuelas debilitaron notablemente el movimiento personalista⁹².

Por otro lado, como se desprende de lo escrito en este punto, Lacroix se hace cargo del grupo Esprit de Lyon⁹³. De la huella que dejó al frente de este grupo nos queda el siguiente testimonio de uno de sus miembros: "Es imposible no evocar las reuniones mensuales en las que durante más de treinta años se reunían

⁸⁸Cfr. VIDAL, E., *Persona y Derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 112-113.

⁸⁹Cfr. IBI.o.c., 113.

⁹⁰Cfr. WINOCK, M., *Histoire politique de la revue Esprit. 1930-1950*, o.c., 237.

⁹¹Se rechaza el personalismo en nombre del **Nuevo Orden** que se avecina. Algunos califican el personalismo como una concepción filosófica del hombre que termina por perjudicar al mismo hombre. Cfr. VIDAL, E., *Persona y Derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 114-115.

⁹²Cfr. L.P., 133.

⁹³A ello se hace referencia en MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.IV)*, o.c., 117. Igualmente C. Díaz apunta el siguiente matiz: "El grupo Esprit de Lyon, encabezados por Jean Lacroix, se inclinaba en muchos sentidos hacia los «cristianos progresistas»". DIAZ, C., *Mounier y la identidad cristiana*, o.c., 30. Esta peculiar configuración del grupo Esprit de Lyon condicionará favorablemente las tesis de Lacroix que abogan por el diálogo entre el marxismo y el cristianismo.

en su casa, a veces hasta más de cien personas, con el fin de escuchar y sobre todo dialogar acerca de los campos del saber más diversos e incluso desconocidos. De todos ellos, a su juicio, siempre se tenía algo importante que decir. Estos encuentros han constituido un foco de resplandor excepcional que no han sido aún superados⁹⁴.

Desde el punto de vista de la producción intelectual de Lacroix en *Esprit* hemos de hacer notar que sus preocupaciones durante el desarrollo de la contienda bélica y la inmediata posguerra giran en torno a la realidad social y política de Francia y a la necesidad de unir fuerzas de cara a la creación de la ciudad personalista. Repasando los artículos escritos durante estos años en *Esprit*, muchos de ellos tienen contenido político, social y económico, abordando cuestiones como el sentido de la justicia, la necesidad de adquirir conciencia política, el valor de la democracia, la reorientación del comunismo, el trabajo por la paz, la situación del movimiento obrero, el diálogo entre política y religión y, siempre, la reconstrucción nacional. Aunque no es propiamente la materia de este trabajo ahondar en la vertiente política de Lacroix, expondremos a continuación, en síntesis, aquellas reflexiones políticas de Lacroix que en este momento repercuten igualmente sobre una determinada noción de persona y de su papel en la sociedad⁹⁵. En este sentido, es reconocido el gran papel de Lacroix como interlocutor entre el cristianismo y el marxismo. Este diálogo le obliga, igualmente, a replantearse sus propias posiciones y a ofrecer sugerentes propuestas de entendimiento de cara a esa reconstrucción nacional que se halla por encima de cualquier pensamiento político ideológico⁹⁶.

⁹⁴FRAISSE, L., *Jean Lacroix*, o.c., 6.

⁹⁵Cfr. JUTGLAR, A., en Prólogo al libro de LACROIX, J., *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*, Fontanella, Barcelona, 1967,5. Para Jutglar la llegada de este libro a España, tras su primera traducción en 1962, viene a llenar un inmenso vacío necesitado tanto de objetividad serena como de una visión profunda. Se trata de un vacío "de reflexiones cristianas para cristianos y no cristianos efectuadas por un hombre capaz de informar sobre las principales corrientes del pensamiento contemporáneo".IBID. Desde esta perspectiva resultan altamente clarificadoras y sugerentes las aportaciones de Lacroix en el campo político.

⁹⁶Entre la producción netamente ligada a lo que pudiéramos denominar filosofía política habría que destacar los siguientes libros de Lacroix: *Socialisme?*, Ed. du Livre français, Lyon, 1945.; *Crise de la démocratie, crise de civilisation*, Chronique sociale de France, Lyon, 1965; *Marxisme, Existencialisme, Personalisme*, o.c.. Los artículos dedicados a esta parcela de la realidad son numerosos y, por ello, nos remitimos a la Bibliografía final que se recoge en el presente trabajo, donde enumeramos cada uno de los artículos escritos por Lacroix. En el campo político cabe destacar la permanente actitud de diálogo tanto con el marxismo como con el anarquismo, y entre los filósofos, además de confrontarse con Marx, son relevantes sus estudios sobre Proudhon, Saint-Simon y Rousseau.

Por lo tanto, y teniendo como referencia el horizonte de la noción de persona que Lacroix va fraguando, cabe destacar en nuestro autor los siguientes puntos de reflexión política durante esta etapa:

- Crítica a la democracia formal
- Socialismo humanista
- Diálogo con los comunistas
- Crítica al marxismo
- El pacifismo como tarea

2.1.1.- Crítica a la democracia formal

Con el final de la guerra Lacroix intuye que ha llegado el momento de adultez para las masas europeas y que deben participar activamente en las democracias incipientes⁹⁷. Sin embargo, la realidad de la democracia plantea algunas dificultades.

2.1.1.1.- Liberalismo y democracia

Jean Lacroix asume las críticas marxistas al economicismo liberal que mide al hombre exclusivamente desde su dimensión económica, otorgándole derechos tanto en cuanto se lo permitan sus posibilidades económicas. No es lo mismo, para Lacroix, liberalismo que democracia. En la interpretación de E. Vidal, "frente al sentido de solidaridad que debe inspirar el socialismo democrático, el liberalismo se caracteriza por la defensa del carácter elitista cultural y económicamente entendido del hombre por la pérdida

⁹⁷Lacroix se muestra profundamente demócrata, en el sentido más hondo del término. "Para Jean Lacroix la democracia es la forma de gobierno más acorde con las exigencias del personalismo. Nuestro autor, solidariamente con Mounier y con todo el grupo Esprit, se pronuncia por tal sistema en cuanto que es el que mayores posibilidades de respeto, afirmación y realización ofrece a las personas frente al Estado". VIDAL, E., *Los fundamentos de la democracia en Jean Lacroix: igualdad, fraternidad, solidaridad*, en VV.AA. ESTUDIOS EN RECUERDO DE LA PROFESORA SYLVIA ROMEU ALFARO, Universitat de Valencia, 1989, 1021. Desde esta perspectiva es claro que Lacroix quiere dar a su visión de la democracia un tratamiento original situándose entre el plano ético y el político.

del contacto con la vida cotidiana⁹⁸. En Lacroix se esboza ya una fuerte crítica a la teoría elitista de la democracia, fundamentalmente en aquellos aspectos que ponen de relieve la falta de contenido de conceptos clave como **voluntad popular** o **bien común**. En el fondo, el ciudadano se comportará como un mero consumidor que opta políticamente ante unos productos u otros, ya que la silueta del *homo oeconomicus* domina la organización política⁹⁹.

2.1.1.2.- Insuficiencia del sufragio universal

La conquista política del siglo XX, el sufragio universal, se muestra insuficiente en una concepción democrática puramente elitista y liberal. Lacroix advierte que el pueblo llano es más intuitivo que racional y capta el sufragio universal como un medio de participación excesivamente racionalista y matemático, que en absoluto le satisface¹⁰⁰. Lacroix se muestra, pues, opuesto a una fundamentación de la democracia que resida en la cuantificación del sufragio universal, que legitima el liberalismo elitista. El nivel de participación política ha de ser más profundo y radical si defendemos que la democracia conlleva desarrollar todas las capacidades del hombre. En ese sentido, la democracia debería apoyarse en una concepción de persona capaz

⁹⁸VIDAL, E., *Persona y Derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 175. Esta unión entre élite y liberalismo puede observarse igualmente en LACROIX, J., *La promotion des masses*, en ESPRIT, 198 (1953), 43-44. Complementariamente, cabría añadir que históricamente Lacroix admite que el liberalismo fue ciertamente una reacción frente al fanatismo y a la intolerancia; el liberal, de hecho, era aquel que reconocía el valor del otro y le trataba como un igual. Sólo cuando el liberalismo se ha convertido en un tipo de aristocracismo y ha degenerado en despotismo, es entonces cuando convierte la democracia en democracia elitista, ajena a los intereses del pueblo. Cfr. LACROIX, J., *Y a-t-il deux democracies?*, en ESPRIT, 120 (1946), 347.

⁹⁹En esta línea de reflexión Jean Lacroix participaría en la crítica a la teoría elitista de la democracia que actualmente plantea A. Cortina, la cual concibe este modelo de democracia tan sólo como un método, como un mecanismo regulador de los desajustes sociales. Evidentemente, esta concepción política "fomenta la desigualdad frente a la esencia igualitaria de la democracia; potencia la apatía en el pueblo, condenándole a asumir el papel de "masa" inveteradamente; no satisface el ideal de autonomía individual, legitimador de la democracia, en la medida en que la reduce a competencia electoral; interpreta la vida social desde un esquema económico capitalista, que no tiene por qué constituir la esencia permanente de los hombres; olvida que los líderes no sólo están interesados en atender a las aspiraciones del pueblo, para mantenerse en el poder, sino que pueden satisfacer estratégicamente las aspiraciones de clase o grupos con "demanda solvente" y crear en el resto nuevas necesidades; y, por último, puede decirse que este modo de concebir la democracia no valora la capacidad realizativa de la participación". CORTINA, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, 261-262. Sobre la crítica de Lacroix a la visión elitista de la democracia nos volveremos a ocupar en el Capítulo III, epígrafe 5.2.2.2.

¹⁰⁰Cfr. LACROIX, J., *Dépassement du comunisme*, en ESPRIT, 105 (1944), 58.

de decidir sobre los asuntos que le afectan como ciudadano, desde la perspectiva del bien común y la defensa de los intereses generalizables¹⁰¹. Profundizar en la democracia supone apostar por la imaginación creadora que ponga en juego los distintos tipos de participación política que vayan más allá del sufragio cada cuatro años. El pueblo necesita sentir vitalmente que la democracia es algo suyo y precisa manifestarlo mediante ritos cuasi litúrgicos: manifestaciones, reuniones de masas, fiestas populares, etc.. Participar es tomar parte en la democracia¹⁰².

2.1.1.3.- Apuesta por la sociedad civil

En su crítica, Lacroix apunta a los fundamentos de la democracia formal y a la gran fosa creada entre Estado y sociedad. Entiende que la democracia formal es la gran alienación de nuestra era en virtud de las divisiones que ha generado entre los ciudadanos. En palabras de nuestro autor, "la democracia formal, generada en la III República, reposa sobre la separación radical entre la política y la economía, entre el Estado y la sociedad civil. Así, la libertad, la igualdad y la fraternidad tienen validez en el mundo ilusorio de

¹⁰¹Esta descripción se ve refrendada años más tarde en la exposición de A. Cortina sobre el ideal de la participación política. Quienes construyen y participan de una democracia real se caracterizarán, en definitiva, "por ser capaces de autonomía, capaces de proyectos vitales y dotados de un sentido de la justicia". CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia formal*, Tecnos, Madrid, 1993, 144. De lo cual cabe deducir que aquellos sistemas políticos o sociales que anulen o mutilen alguna de estas capacidades, no merecen ser calificados como sistemas políticos o sociales que colaboren en la humanización de la sociedad.

¹⁰²Cfr. LACROIX, J., *Dépassement du communisme*, o.c., 59. Podría sintetizarse la posición de Lacroix en los términos que acertadamente recoge E. Vidal: "Más que una técnica electoral o un modo de organización de la actividad pública, la democracia consiste en un modo de ser del hombre definido por la humildad, en cuanto reconocimiento del límite y de la imposibilidad de alcanzar la verdad absoluta, la fraternidad en cuanto apertura ilimitada al otro, al que se reconoce como ontológicamente igual lo que conlleva la eliminación de la violencia, y la solidaridad, no sólo desde la ética y la filosofía, como reconocimiento de la condición común de toda la humanidad, sino también desde la concepción jurídico-política complementaria de la igualdad ontológica en que consiste la fraternidad como realización de igualdad real entre los hombres". VIDAL, E., *Los fundamentos de la democracia en Jean Lacroix; igualdad, fraternidad, solidaridad*, o.c., 1021. En su momento, el mismo Lacroix resumiría de la siguiente manera su idea de democracia: "La democracia es algo que se lleva consigo y en sí mismo, una manera de ser y de situarse en el universo social, una actitud con todo lo que eso comporta de expresiones y de gestos. Si existen clases de individuos, los humildes y los soberbios, como dice Jules Romains, los soldados y los oficiales, como dice Alain, los modestos y los importantes, el hombre democrático está del lado de los humildes, los soldados y de los modestos". CD, 96.

la política, pero no en la realidad del trabajo cotidiano. El individuo concreto de la sociedad civil, el trabajador ha sido separado del cielo de la política como el creyente de su Dios"¹⁰³.

A partir de aquí, Lacroix postula la democracia directa, viva y comprometida entre los problemas cotidianos, para lo cual ya ha quedado obsoleta la democracia formal. Para ello, Lacroix propone una amplia participación de todos los sectores sociales del país en torno a la idea de solidaridad¹⁰⁴ como fundamento querido y optado voluntariamente como forma de organización política y social, de modo que -como señala Vidal- "la revolución cultural, esto es, la transmisión del saber y de la cultura a todos los sectores sociales sea el factor determinante de esta democratización profunda que tiene su base en la solidaridad, su definición en el trabajo, y su fundamentación filosófico-política en el marxismo, en el que se da la profunda encarnación entre un programa y la vida cotidiana"¹⁰⁵. Otra cuestión será la crítica que Lacroix realizará al desarrollo práctico de la síntesis entre doctrina y práctica cotidiana que se irá fraguando en los países del Este de Europa en los años inmediatos.

En cualquier caso, es claro que Lacroix apuesta por la sociedad civil como nuevo sujeto capaz de llevar hacia adelante una verdadera democracia. El sujeto político ha de estar encarnado lo más posible en cada uno de los ciudadanos que componen la cosa pública, de modo que la democracia vaya más allá del simple mecanismo matemático de reparto de poder; al mismo tiempo, la encarnación de la democracia en la vida social sólo será posible desde la creación en cada hombre de un ethos solidario, de una decidida actitud solidaria ante la vida social.

¹⁰³LACROIX, J., *Y-a-t-il deux democracies?*, o.c., 349-350.

¹⁰⁴Parece claro en Lacroix que la solidaridad no ha de ser un regalo que viene de lo alto, ni mucho menos una configuración jurídica determinada a manos del Estado. Desde su acertada intuición en la que rechaza el profundo divorcio instaurado entre Estado y sociedad, Lacroix participaría hoy de la opinión de A. Cortina según la cual "la solidaridad, como la libertad, es cosa de los hombres, no de los Estados". CORTINA, A., *Del Estado de Bienestar al Estado de Justicia*, en CLAVES DE LA RAZON PRACTICA, 41 (1994), 19. La solidaridad no se puede imponer, ha de nacer de la convicción de los propios ciudadanos; Lacroix es consciente de esta tarea y por ello su apuesta por la sociedad civil, por lograr configurar un tejido social fuerte y coherente merece nuestro reconocimiento.

¹⁰⁵VIDAL, E., *Persona y Derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 175-176.

La apuesta por la sociedad civil exige, para Lacroix , lo que él mismo denomina una verdadera **promoción de las masas**¹⁰⁶, lo cual provoca no pocas confusiones entre ciertos sectores de personalistas; en efecto, ¿no es precisamente **la masa** lo contrario al personalismo? . "¿Cómo entonces Esprit, órgano del personalismo, puede defender la promoción de las masas, si el hombre-masa es precisamente lo que resulta despersonalizado?"¹⁰⁷. A esta objeción Lacroix responde admitiendo el riesgo que supone la utilización de dicha terminología. En primer lugar, nuestro autor distingue entre hombre-masa, término propio del mundo moderno y que tiene su paradigma en Estados Unidos, con la fabricación en serie del hombre-masa, del hombre despersonalizado, en tanto que la **promoción de las masas** responde, paradójicamente, a un movimiento de personalización, de concienciación de la propia realidad y su necesidad de transformación. En este sentido, el personalista ve en la masa una serie de hombres y de mujeres concretos: personas.¹⁰⁸

Otra razón de peso nos acerca a la promoción de las masas; puesto que dicha noción entendida como movimiento nos acerca más la idea de lo que sea verdadero en nuestro mundo. Una verdad abstracta, que no tiene relación alguna con lo concreto de la humanidad, no es verdad real. Verdad y situación van unidos, situarse es hallarse en la verdad. En tanto que los hombres se hallan en situaciones infrahumanas, la verdad será inaccesible para todos. La verdad se alcanza por medios y en el medio humano. "No podemos perseguir la verdad sino solidariamente en tanto que representantes y delegados de la humanidad entera"¹⁰⁹. Así, nos descubre Lacroix el pensamiento *engagée-deagée*. *L'engagement* no es tan solo un tipo de aplicación de la verdad a la situación, sino que se descubre en la situación hecha acontecimiento¹¹⁰.

¹⁰⁶Ya en 1929 Ortega y Gasset estudia con detenimiento el fenómeno de la aparición de la sociedad de masas en el seno de la nueva sociedad occidental: "Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social". ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, 41. Es en este momento, por tanto, cuando se configuran y actúan las masas como fuerza colectiva social imponiendo su presencia y su acción, sus tendencias y aspiraciones y, en definitiva, modelando la vida social, en todos sus aspectos.

¹⁰⁷LACROIX, J., *La promotion des masses*, en ESPRIT, 198 (1953), 29.

¹⁰⁸Cfr. IBI., o.c., 30.

¹⁰⁹IBID.

¹¹⁰Cfr. IBID.

Por estas razones, a los que creen que Esprit ha introducido elementos de confusión en su mensaje y consideran que la revista ha abandonado su vieja actitud **personalista**, más metafísica y moral, por una actitud más **masiva**, prioritariamente centrada en lo económico y social, especialmente tras la II Guerra Mundial¹¹¹, Lacroix responde que Esprit debe replicar con lucidez, energía e imaginación a las urgencias del momento y, por ello, la tarea de Esprit, en esas circunstancias ha de ser ya *hic et nunc* "la prefiguración de la sociedad del mañana"¹¹².

2.1.2.- Socialismo humanista

Para Lacroix existe una estrecha unión entre democracia radical y socialismo. El necesario paso, postulado por Lacroix, de una democracia todavía liberal y aristocrática -elitista- a una democracia popular tiene un doble sentido: el de la mayoría de edad de las masas y el de la llegada del socialismo, de modo que "decir que hoy vivimos en el momento histórico de la llegada de las masas a la mayoría de edad supone reconocer que la democracia en adelante desemboca en el socialismo, de modo que si se excluye el socialismo, se excluye también la democracia"¹¹³. Si el liberalismo democrático ha fomentado el lado puramente político-individualista de la democracia, el socialismo conlleva la forma comunitaria y económica de la misma. Por eso, no sólo el término socialismo no se opone a democracia sino - a juicio de nuestro autor- es la única forma política posible capaz de conducirla a la plenitud, ya que el concepto de democracia es profundamente social¹¹⁴. Por otra parte, a Lacroix le interesa aclarar que el socialismo no es una moda intelectual vacía de contenido o una simple aversión contra la burguesía del momento; no es algo que caracteriza a una parte de la población, el mundo obrero, por ejemplo. Socialismo no es **particularismo obrero**, antes bien, "si el socialismo no es un universalismo, no es nada"¹¹⁵. En este sentido, Lacroix se

¹¹¹Cfr. IBI., o.c., 31.

¹¹²IBI., o.c., 44.

¹¹³LACROIX, J., *Y-a-t-il deux democracies?*, o.c., 345.

¹¹⁴A lo que sí se opondrá el socialismo, según Lacroix, es tanto a la democracia liberal como a cualquier forma de totalitarismo, por excluir y no permitir ningún tipo de pluralismo. Y la democracia exige pluralismo, por respeto a la persona. Es la persona la que está por encima de cualquier composición del Estado. Cfr. IBI., o.c., 357-358.

¹¹⁵LACROIX, J., *Un défi total*, en ESPRIT, 238 (1956), 830.

confiesa públicamente socialista¹¹⁶. Del mismo modo, Lacroix insiste en la necesidad de abordar un socialismo concreto - no exclusivamente ideal- un socialismo enmarcado en este momento histórico, para este tiempo y para su país.

En efecto, para Lacroix socialismo va ligado al destino de Francia como nación. La mejor manera de servir a Francia será siendo socialista, si bien, este socialismo advertirá serios correctivos respecto a la tradición marxista más ortodoxa. Lacroix cree en un socialismo que aporta un nuevo talante, de manera que "la idea -o si se quiere el ideal- de socialista conlleva en adelante la gran esperanza del mundo"¹¹⁷.

Lacroix analiza los distintos modelos de socialismo. De modo que no se puede hablar, en rigor, de un único socialismo. Para unos es una doctrina, para otros una moral, para otro sector será incluso una metáfora o una técnica económica. No podemos hablar, por tanto, de socialismo en términos de sistema, sino de conjunto de sentimientos y deseos mezclados con análisis económicos y opiniones políticas. En cualquier caso, Lacroix propone una nueva manera de entender el socialismo desde el parámetro de la mística y de la fe humanista que recuerda a Péguy: "el socialismo, en tanto que creador y revolucionario encuentra necesariamente sus motivaciones en el fondo de una mística y de una fe"¹¹⁸. En efecto, si se asume el socialismo como algo más que una técnica, entonces lo encontraremos merecedor de una fe, una fe que no se opone necesariamente a la fe cristiana o a la fe espiritualista, ya que se trata, en definitiva, de la fe común en el hombre¹¹⁹ que posibilita el desarrollo completo y la liberación total del individuo.

Por todo ello, Lacroix acuña la expresión **socialismo humanista**, indicando con ello el socialismo que quiere poner fin a una cierta condición humana degradante y que va a colocar las bases de una nueva

¹¹⁶"Soy socialista sin duda alguna si como tal se entiende, más que una doctrina cerrada, una tendencia. Nunca he pertenecido a ningún partido. A los dieciocho años frecuentaba la Action française, pero nunca milité en ella". Carta de Jean Lacroix a C. Díaz en DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 68.

¹¹⁷S., 6. Lacroix considera, junto con Mounier, que en Francia ciertamente existe un lugar para un socialismo nuevo, pensado a la luz de un humanismo integral, construido por hombres nuevos para rehacer una Francia nueva. Cfr. IBI., o.c., 7.

¹¹⁸IBI., o.c., 24.

¹¹⁹Lacroix reconoce que la fe en el hombre no comporta necesariamente la profesión de fe en Dios. Y, si bien esta fe en el hombre a menudo ha reproducido un cierto pensamiento anti-religioso e incluso ateo, ello se debe a otras razones entre las que cabe destacar la progresiva estrechez del concepto de razón utilizado por los socialistas.

época en Francia. Es notorio el carácter nacionalista que alberga la concepción socialista de Lacroix, si bien él aclara que "un socialismo humanista es necesariamente nacional, aunque no nacionalista"¹²⁰. El socialismo humanista, por otra parte, tendrá su piedra de toque en la reivindicación de una cultura que sea realmente de y para todos, de modo que se convierta en una reivindicación de carácter nacional¹²¹. Sólo entre los hombres cultivados el socialismo humanista encontrará la fuente de un optimismo fundamental que hará posible la asociación de todos los hombres y la reconciliación, en definitiva, de la humanidad consigo misma. Cabría afirmar, dirá Lacroix, que ser cultivado equivale a situarse, a saber estar en situación¹²², de forma que la universalización de la cultura comporta la elaboración de un nuevo concepto de hombre, que hunde sus raíces en la encarnación con la realidad y en la lucidez para afrontar el acontecimiento cotidiano profundizando en las propias posibilidades permaneciendo siempre abierto al otro, en la convicción de que el socialismo humanista no aspira únicamente a organizar sino a formar personas capaces de rehacer a la nación¹²³.

2.1.3.- Diálogo con los comunistas

En plena contienda bélica y cuando ya comienza a prefigurarse el futuro político de Francia y de Europa, Lacroix interpreta que el problema político francés por excelencia se encuentra dominado tanto por la actitud de los comunistas como por la actitud del resto hacia los mismos comunistas¹²⁴. Las torpezas políticas cometidas por los comunistas han creado cierta desconfianza entre el pueblo francés. Sin embargo,

¹²⁰S., 65.

¹²¹La noción de cultura significará una humanización plena de la sociedad, una creación de sí mismo y una captación progresiva de valores supra-nacionales, humanos y universales. El hombre cultivado es el hombre creador por excelencia. No se trata de desarrollar la inteligencia en abstracto. "Sólo hay cultura verdadera en la medida en que existe vida interior y esta vida interior ha de comprender elementos estéticos y morales, además de los intelectuales". IBI., o.c., 67-68.

¹²²Cfr. IBI., o.c., 71-72. Algunos de los elementos que conlleva la cultura, fundamentalmente entre la masa obrera y más desposeída, será el conocimiento de la propia historia, de la historia del mundo del trabajo, requisito imprescindible para recuperar una auténtica República del Trabajo, que será el auténtico acontecimiento del socialismo humanista. Cfr. IBI., o.c., 68-69. De esta manera, la unión entre la cultura y la experiencia constituirá uno de los resultados visibles de la nueva pedagogía obrera.

¹²³Precisamente, para Lacroix quedarse en la simple organización sería caer en una de las peores tentaciones de los partidos socialistas. Cfr. IBI., o.c., 68.

¹²⁴Cfr. LACROIX, J., *Dépassement du comunisme*, o.c., 56. Sobre el diálogo personalismo-comunismo durante estos años: Cfr. DOMENACH, J.M., *Mouier según Mounier*, o.c., 163-168.

Lacroix entiende que los errores cometidos no justifican el frontal anticomunismo político¹²⁵. Fiel a su estilo y a su talante dialogante tratará de encontrar los puntos de entendimiento y de colaboración con los comunistas en orden a la reconstrucción nacional y a la incorporación teórico-práctica de aquellos elementos que contribuyan a la edificación de la ciudad personalista.¹²⁶

Lacroix comienza por reconocer las grandes aportaciones del comunismo en la reciente historia occidental. Para nuestro autor, el siglo XX comienza verdaderamente en 1917 con el establecimiento de la revolución soviética. Además, el comunismo representa una reivindicación necesaria de unificación integral. En un modelo de democracia que, como veíamos anteriormente, escinde al hombre entre lo político y lo económico, el ciudadano y el trabajador, separando, igualmente, la sociedad del Estado, el comunismo posibilita teóricamente que el trabajador acceda a la dignidad como ciudadano en su trabajo¹²⁷. Sin embargo, ello no obsta para adivinar en la teoría y praxis comunista elementos ciertamente discutibles.

Lacroix detecta que en la exaltación de la razón por parte de los comunistas se van decantando progresivamente postulados exageradamente racionalistas por materialistas a ultranza. Califica al comunismo ortodoxo como algo propio de otra época ya superada. Y, en esta dirección, desde un punto de vista del sentido histórico de los acontecimientos Lacroix entiende que este modelo urge superarlo, si bien ello no conlleva necesariamente traicionarlo¹²⁸. Realizar íntegramente el comunismo, a estas alturas de siglo, significa para Lacroix, modificarlo y completarlo con otros elementos filosóficos y políticos. "Sin hablar de lo que nosotros hemos hecho en Esprit, para nosotros es evidente que el pensamiento filosófico y social de un Dandieu, de un Raimon Aron, de un Sartre, de un P. Fessard, diseña ya una línea de acción política que más allá del marxismo señala la vía correcta"¹²⁹. Para Lacroix si no se tienen en cuenta estas nuevas aportaciones teóricas, el comunismo será barrido por completo. En esta línea de mutuo enriquecimiento, postula -de nuevo-

¹²⁵Cfr. IBID,

¹²⁶No olvidemos que años antes ya proponía Lacroix el encuentro cordial entre personalismo y comunismo, tanto en cuanto el personalismo contenía la doctrina y el comunismo la fuerza popular para hacer frente a la necesaria revolución estructural y personal. Cfr. LACROIX, J., *Situation de la France*, o.c.

¹²⁷Cfr. LACROIX, J., *Dépassement du comunisme*, o.c., 59.

¹²⁸Cfr. o.c., 61.

¹²⁹IBI., o.c., 61.

la necesidad de diálogo entre comunismo y personalismo. "En adelante, el comunismo no podrá participar en la reconstrucción francesa y en la liberación del mundo en tanto que sea sobrepasado y por ello desemboque en el personalismo comunitario, quien realizará sus promesas, y a quien le aportará su método de análisis y su sentido de las masas"¹³⁰. Más allá de todo posible escándalo, Lacroix defiende el entendimiento entre las personas, por encima de las dificultades ideológicas. Si bien el personalismo es una corriente mayoritariamente cristiana, esta colaboración con los comunistas es preciso contemplarla con amplitud de miras, algo difícil ya para lo que un temperamento lúcido y cordial como el de Lacroix le constituía como voz dialogante en el desierto de los desencuentros. En efecto, para Lacroix en ese momento "el problema no es convertir a Francia en más comunista o en más cristiana, sino que se trata de hacerla ser, es decir, de recrearla, de reconstruir una nación donde los comunistas, cristianos y otras familias espirituales puedan abrirse sin querer acaparar todo el protagonismo"¹³¹. Por eso, con el mismo espíritu de honradez entiende que en contacto permanente con los hechos, cristianos y comunistas deben colaborar cordialmente en el encuentro de un pensamiento-acción común, de modo que debe quedar absolutamente claro, a juicio de nuestro autor, que de lo que se trata no es de hacer comunista a Francia, como tampoco lo es cristianizarla o espiritualizarla; antes bien, el objetivo es rehacerla y crear en ella una comunidad habitable para todos¹³². En este caso, una vez más Lacroix da muestras de comprometerse en el diálogo que él mismo pregona. En él se hace verdad el testimonio de Comín según el cual, "es diferente el diálogo nacido de una mera curiosidad intelectual, por abierto y honrado que sea, que el diálogo nacido de una actitud existencial que ha tomado partido por los oprimidos, radicalmente"¹³³. En Lacroix la necesidad de dialogar sin protagonismos ni luchas estériles nace de la adopción de una posición existencial que va más allá de la conveniencia ideológica;

¹³⁰IBI., o.c., 60-61. Lacroix reconoce del marxismo tres ideas básicas cargadas de eficacia: a) un método objetivo de análisis de la realidad, más allá de análisis tradicionales tan moralistas como ineficaces; en este sentido, reconoce que el verdadero pensamiento comprometido es, en primer lugar, el pensamiento marxista, por cuanto en él se da la síntesis pensamiento-acción, fundamental en el esquema de Lacroix; b) el sentido de las masas y el acompañamiento que realizan hacia la plena adultez de las mismas; esta aportación hace posible la inaceptabilidad de la democracia meramente formal por cuanto el sufragio universal no representa verdaderamente el sentir de las masas; c) la crítica a la democracia formal, en sentido estricto, por cuanto disocia al ciudadano creando básicamente dos mundos distintos y separados: Estado y sociedad. Cfr. IBI., o.c., 57-59.

¹³¹IBI., o.c., 61.

¹³²Cfr., o.c., 62. J.M. Doménach aplaude el valiente gesto de Lacroix frente al "purismo" de ciertos personalistas: Cfr. DOMENACH, J.M., *Mounier según Mounier*, o.c., 167.

¹³³COMIN, A.C., *Dos inspiradores del diálogo: Mounier y Machado*, o.c., 202.

conveniencia que, por otra parte, jamás buscó nuestro autor. Esta posición viene dada por su cercanía y disponibilidad hacia los que sufren y llenan de sentido histórico toda reflexión intelectual.

2.1.4.- Crítica al marxismo

Sin negar el diálogo a nadie, Lacroix se muestra crítico con los postulados marxistas, no tanto desde la vertiente económica o política que dicha teoría pudiera suscitar, sino por la visión del hombre que ella comporta. Desde la **simpatía metodológica** de la que hace gala al enfrentarse con cualquier filósofo o movimiento filosófico¹³⁴, recogemos brevemente las siguientes reflexiones:

En primer lugar destaca Lacroix que la filosofía marxista promueve una nueva actitud humana en la historia; la noción de **praxis** resulta ser -al mismo tiempo- un método de análisis de la realidad y un método de acción sobre la realidad. Asimismo, descubre la lucha de clases como un hecho comprobable de modo que el hombre marxista es, ante todo, un combatiente¹³⁵ que declara la guerra total a la sociedad presente. Tanto en cuanto el marxismo entiende que las relaciones humanas no son más que el reflejo de las relaciones sociales, Lacroix objeta que esta visión empobrece al hombre ya que la división y la desgracia se perpetuarán a no ser que se modifiquen las relaciones sociales alienantes. Negar la posibilidad de conversión interior es negar una posibilidad humana importante. Lacroix, como personalista que es, impulsa sumas, no divisiones. Cree en la necesaria revolución social pero sólo si se ve acompañada de la también necesaria revolución interior. Marx debe ser completado con Kierkegaard. El marxismo, como colectivismo, deviene en una suerte de impersonalismo tan alienante como el que critica, ya que "el proletariado en la concepción marxista coincide con el burgués en estar absorbido también por el imperialismo y la alienación. El burgués se encuentra dominado por su alienación en el dinero y el proletario aliena su propia sustancia en ese imperialismo colectivista; pero mientras el burgués es la conciencia dichosa del mundo, el proletariado es la conciencia inquieta y desdichada"¹³⁶. El marxismo, pues, responde insuficientemente al drama del hombre

¹³⁴Simpatía metodológica que, en justa reciprocidad, pide Lacroix tengan los marxistas hacia los intelectuales cristianos. Cfr. MEP., 16.

¹³⁵Cfr. IBI., o.c.,27.

¹³⁶FONTECHA, J., *Metafísica y ética del pensamiento burgués*, en LUMEN, 11 (1962), 219-220.

reduciéndole a mera acción combativa, que sólo entiende el fenómeno de la liberación en términos de lucha, violencia y enfrentamiento entre clases. Desde esta perspectiva, Jean Lacroix no oculta sus simpatías por Proudhon frente a Marx. Mientras que Marx representa al hombre de la masa, violencia y cegado en su enfrentamiento, Proudhon encarna el hombre del pueblo cuyas propuestas morales atienden los deseos y necesidades de los hombres. Así, mientras que Proudhon representa el humanismo de la tensión -ya que el mundo moral reposa siempre sobre dualismos opuestos y en tensión- Marx reproduce el autoritarismo de la síntesis¹³⁷.

Por otro lado, Lacroix se opone a la estructura del Partido como única mediación y expresión política del proletariado. Va analizando los elementos sectarios del Partido: obediencia ciega, fuerte carga dogmática, ausencia de conflictos internos, creencia de que la verdad fuera del Partido no existe, adhesión incondicional; desde esta perspectiva la persona aparece como el instrumento del poder -el Partido- fácilmente manipulable, de modo que "fuera del partido no puede existir ni verdad ni historia; nadie puede apartarse de él sin destruirse a sí mismo. La única libertad que conoce el comunista es una libertad de adhesión y participación"¹³⁸.

2.1.5.- El pacifismo como compromiso

Tras la II Guerra Mundial, Esprit reflexiona sobre la necesaria paz y sus condiciones de posibilidad en aquellas circunstancias.¹³⁹

Para Lacroix es importante clarificar, en primer lugar, el concepto de paz. En un contexto dramático, determinado por la guerra fría, Lacroix considera que la paz no puede asentarse sobre el miedo o sobre la permanente amenaza de la bomba atómica. La paz no es lo mismo que **tener paz**, como si la tranquilidad aparente o el orden social crearan por inercia un estado de cosas donde se encuentra la paz como

¹³⁷Cfr. LACROIX, J., *Marx et Proudhon*, en ESPRIT, 145 (1948), 970-980.

¹³⁸MEP., 37.

¹³⁹Sobre esta cuestión caben destacar los siguientes trabajos: LACROIX, J., *Faire la paix*, en ESPRIT, 177 (1951), 326-332; MOUNIER, E., *Les équivoques du pacifisme*, en ESPRIT, 1949; RICOEUR, P., *L'homme non-violent et sa présence à l'histoire*, en HISTOIRE ET VERITE, Seuil, Paris, 1955, 235-246.

algo dado. Empleando la misma terminología que Péguy, Lacroix afirma que **construir la paz** (*faire la paix*) es la fuente de todas las grandezas, mientras que **tener paz** (*avoir la paix*) es la fuente de todas las cobardías"¹⁴⁰. La paz es un logro, una conquista y supone un esfuerzo constante, que se dilata en el tiempo. En este sentido, la paz no consiste tanto en un fin o una meta determinada, cuanto en un comportamiento justo, esto es, ajustado a la creación de relaciones humanas donde no reinen la lucha y la violencia como forma de resolución de los conflictos.

Lacroix propone, en definitiva, lo que hoy conocemos por creación de una **cultura de la paz**. La paz no es un punto aislado en una historia teñida de guerras, sino que es una forma creativa de construir la historia. Y quien participa en esta tarea ha de tener en cuenta lo siguiente:

a) El rechazo lúcido a la guerra preventiva. En el contexto de la guerra fría, Lacroix advierte que en 1950 existe la misma amenaza de guerra frente a la URSS que en 1938 frente a Alemania, lo cual debe conducir a una actitud de alerta que no desemboque en el miedo. Para ello, hay que fomentar la información crítica, la paciencia y la creatividad que posibiliten la elaboración de soluciones nuevas y mejores que vayan más allá de la mutua amenaza destructiva.

b) Rechazo al intervencionismo militar. Lacroix desapruueba la política internacional francesa en términos de intervencionismo (caso de Vietnam), y de rearme militar. Lo peor de todo, a juicio de Lacroix, es que poco a poco se ha ido generando la mentalidad de que este estado de cosas es inevitable.

c) La paz es obra de la justicia. Evitar la guerra no es un objetivo en sí mismo; evitándola se afianzan las razones para vivir en armonía. La llamada cohabitación pacífica entre los dos bloques mundiales no es garantía de verdadera paz: "La guerra es inevitable si ninguno de los dos sistemas se modifica. Trabajar por la paz es transformar incansablemente el terreno económico y social sobre el que las distintas ideologías nacen y se enfrentan entre sí"¹⁴¹.

¹⁴⁰LACROIX, J., *Faire la paix*, o.c., 326.

¹⁴¹IBI., o.c., 330.

Hay que admitir, según Lacroix, que Europa se asienta sobre un estado violento. Y la violencia es, en primer lugar, una situación permanente de injusticia. Para crear la paz no basta el temor a la guerra, es preciso crear un orden nuevo de cosas basado en la justicia ya que "el desorden establecido nos conducirá infaliblemente al conflicto"¹⁴². Así, pues, Lacroix aboga por la construcción efectiva de la paz -que se asienta en la justicia- lo cual supone en Francia la continuación del proyecto inacabado de revolución, que supere evidentemente las desigualdades económicas y el antagonismo de los dos bloques como amenaza real de guerra, a través de la guerra fría. Se trata de reconstruir una política de paz¹⁴³.

2.2.- Filósofo del diálogo

Durante esta etapa Lacroix se mostrará como auténtico maestro en la presentación de las distintas filosofías y de los diversos filósofos, tanto por escrito, a través de sus numerosas publicaciones, como en el ejercicio de la docencia.

2.2.1.- Lacroix, educador.

Para Lacroix el problema pedagógico constituye uno de los retos fundamentales de nuestra civilización¹⁴⁴. Del mismo modo que él entendió que la vocación de Mounier fue esencialmente educativa¹⁴⁵,

¹⁴²IBID.

¹⁴³Estos son algunos de los rasgos de la nueva política propugnada por Lacroix: "Construir una escuela, votar contra los créditos para el rearme militar, colocarse al servicio de la promoción obrera, efectuar acuerdos económicos tanto con el Oeste como con el Este, intentar un entendimiento de los pueblos europeos contra el rearme alemán, distanciarse de la influencia americana, no por resentimiento, sino para poder hablar amistosamente, disminuir, en suma, la atmósfera establecida con la URRSS, son ejemplos de cómo obrar por la paz". IBI., o.c., 331. Por otra parte, la paz contiene para Lacroix una dimensión antropológica fundamental, tal como explicitaremos en el Capítulo III, epígrafe 4.2.1. de este trabajo.

¹⁴⁴LACROIX, J., *Un testimonio y un guía: E. Mounier*, o.c., 27. El problema de la educación se halla ligado inseparablemente al del destino de la propia comunidad nacional; en este sentido nuestro autor es de la opinión de que "toda reforma de la enseñanza es hoy ineficaz si no está ligada a una revolución total, económica, política y cultural". LACROIX, J., *La crise de l'université*, en ESPRIT, 124 (1946), 3.

¹⁴⁵Cfr. IBI., o.c., 28. Lacroix interpreta que esta vocación en Mounier va tomando forma gradualmente, a partir de la configuración de la revista Esprit como órgano de expresión de un movimiento de pensamiento y acción; asimismo, se adivina el convencimiento de

también nosotros nos atrevemos a afirmar que la vocación básica de Lacroix fue la educación¹⁴⁶, esto es, la formación de personas con ideas propias, capaces de dialogar, afrontar lúcidamente los grandes retos que la sociedad protagonista de dos guerras mundiales demanda, y asimismo capaces de forjar el tejido social suficiente para fortalecer eficazmente la sociedad civil.

Desde la perspectiva señalada, son elocuentes los testimonios de aquellos que participaron de las enseñanzas de Lacroix. Nuestro autor ofrece un pensamiento filosófico no mutilado, sino auténtico y libre. Lacroix ayuda a pensar con su pensamiento todo, ofreciendo una forma de reflexionar no sólo con ideas claras sino con ideas esclarecidas. "Escuchando a Jean Lacroix se aprendía a pensar. Numerosas son las vocaciones de filósofos que han salido entre sus alumnos, porque él era ante todo un descubridor de espíritus"¹⁴⁷.

Siendo clásica la enseñanza de la filosofía que Lacroix ofrecía desde el punto de vista de sus contenidos, al tiempo es moderna por cuanto permanece siempre abierta a todas las corrientes del pensamiento contemporáneo. Fiel a su idea de persona concebida desde la dimensión de apertura, Lacroix mantiene una apertura sincera hacia todas las formas de pensamiento. Su pasión estriba en comprender y hacerse comprender¹⁴⁸. Sin duda, en este aspecto le ayudará su gran capacidad para leer críticamente la numerosa producción filosófica que llegaba a sus manos. "El había leído todo, y sobre todo contaba con una extraordinaria capacidad para comprender el pensamiento de un autor, asimilarlo y presentarlo a otros, por difícil que fuese"¹⁴⁹.

que tras la crisis económica de los años treinta late una crisis de civilización que es menester contrarrestar con la formación de seres capaces de afrontar con lucidez el momento presente.

¹⁴⁶Este es el parecer de uno de los amigos cercanos a Lacroix, F. Chirpaz. Siguiendo el pensamiento de Mounier según el cual todo gran pensamiento -especialmente en tiempos de convulsión- ha de ser un pensamiento educador y pedagógico, Chirpaz considera que Lacroix es, en ese sentido, un gran educador, tanto en cuanto su labor como tal fue la de saber mantener despierto el pensamiento y saberlo despertar en los otros. Cr. CHIRPAZ, F., *Savoir raison garder*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 35-36.

¹⁴⁷LACHIEZE-REY, A., *Au nom de ses anciens élèves et collègues du Lycée du Parc*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 11. En esta línea, los testimonios que podemos encontrar en el documento citado señalan unánimemente la capacidad de Lacroix para sacar el máximo provecho a sus alumnos y el hecho de que su enseñanza nunca estaba separada de la vida.

¹⁴⁸Cfr. RITZ, J., *Hommage des foyers de culture*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 25.

¹⁴⁹LACHIEZE-REY, A., *Au nom de ses anciens élèves et collègues du Lycée du Parc*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 11.

Esta apertura la incrementaba Lacroix en el contacto permanente con sus alumnos, fuera del horario académico, a través del diálogo, que se constituye así en elemento determinante en la vida y obra de nuestro autor¹⁵⁰.

Fiel a su estilo, imparte una enseñanza eminentemente laica, esto es, "una enseñanza que se dirigía a la razón de todos, cualquiera que hubiesen sido las orientaciones de cada uno"¹⁵¹. Ciertamente es que este talante no eclipsaba ninguno de los compromisos básicos que habían forjado a Lacroix, y de los cuales sus alumnos eran plenamente conscientes, por ejemplo, "su compromiso en la resistencia y su denuncia de la ideología de la Revolución Nacional en Vichy; su compromiso junto con Mounier en el movimiento personalista; sus convicciones de cristiano"¹⁵².

2.2.2.- Articulista en Le Monde

En 1944 escribe su primer artículo en *Le Monde*. A partir de ese momento y hasta diciembre de 1980 se encargará de escribir semanalmente la crónica filosófica de este diario. Lo hará en forma de comentario crítico a las distintas obras filosóficas que se van publicando. En esos artículos Lacroix se esforzaba en hacer comprensible para el gran público las investigaciones filosóficas de sus contemporáneos¹⁵³. Por eso, su papel era no sólo el de criticar las obras, sino fundamentalmente darlas a conocer¹⁵⁴. Por esta razón, no es de extrañar que numerosos autores, de las tendencias más diversas, le envíen cartas agradeciéndole el que Lacroix hubiera comprendido el corazón e intención de cada obra y la hubiera expuesto con total fidelidad a esa primera y más honda intención. Por ello, Lacroix es más que un articulista, ya que a través de este sencillo medio también supo transmitir sabiduría y ejercer como maestro.

¹⁵⁰ Este diálogo se prolongaba en las continuas visitas que le hacían antiguos alumnos y en la correspondencia que mantenía con muchos de ellos, que más tarde se convirtieron en compañeros de trabajo. Cfr. IBI., o.c., 12.

¹⁵¹ IBI., o.c., 11.

¹⁵² IBI., o.c., 12.

¹⁵³ Así se reconoce en FRAISSE, L., *Jean Lacroix*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 5.

¹⁵⁴ Cfr. IBID.

Borne califica el trabajo de Lacroix en *Le Monde* en términos de **abnegación**¹⁵⁵, y más si se tiene en cuenta que Lacroix ponía lo mejor de sí mismo para hacer más comprensible al público obras que debido a las peculiaridades propias de la producción filosófica contemporánea, hacen que el trabajo de Lacroix deba ser merecidamente reconocido.

Estos artículos están impregnados de un enorme sentido pedagógico logrando, a juicio de Borne, que el propio Lacroix ayudara a clarificar mejor el pensamiento de los distintos autores que ellos mismos en sus obras, lo cual implicaba la renuncia, por parte de Lacroix, a aprovechar la ocasión para expresar su propio pensamiento. "Poniéndose en extremo al servicio del otro, Jean Lacroix dejaba entrever algo de su pensamiento tan sólo bajo la forma de una pregunta discreta, al final de la crónica, y sin ninguna intención de entrar en polémica"¹⁵⁶.

Los que conocen a Jean Lacroix exclusivamente a través de esta crónica semanal en *Le Monde* pueden caer en el error de que Lacroix fue tan sólo un buen periodista de la filosofía, un divulgador de ideas ajenas sin pensamiento propio. Y nada más lejos de la realidad. Lacroix hace gala de una extraordinaria generosidad y altura de miras para sacrificar su propio pensamiento y ponerlo en cada caso al servicio de la filosofía ajena¹⁵⁷.

El hecho de que esta larga serie de artículos tuviera relevancia en el marco de la filosofía francesa hizo posible la publicación de dos libros a partir de estos trabajos. El primero fue *Panorama de la philosophie française contemporaine*, editado en 1968, a partir de múltiples peticiones que llegaron a la redacción de *Le Monde*¹⁵⁸. El segundo libro se editó en 1990, cuatro años después de la muerte de Lacroix.

¹⁵⁵En efecto, "abnegación es la palabra que mejor conviene para calificar lo que durante un cuarto de siglo ha significado de virtud laboriosa la crónica filosófica que aseguraba Jean Lacroix en el diario *Le Monde*. Trabajo prodigioso y prodigiosamente desinteresado". BORNE, E., *Mémoire de Jean Lacroix*, en FRANCE-FORUM, 231-232 (1986), 70.

¹⁵⁶IBID.

¹⁵⁷Cfr. BORNE, E., cit. por LACROIX, J., *Les adieux de Jean Lacroix*, *Le Monde*, 24/12/1980.

¹⁵⁸Cfr. Prólogo de PPF. Este trabajo agrupa distintos artículos agrupados en diversos campos filosóficos más relevantes: filosofía de la reflexión, existencialismo, antropología filosófica, etc.

Lleva por título *Chronique philosophique* y en él se recogen artículos comprendidos durante el periodo 1970-1980¹⁵⁹.

2.2.3.- Ni sociologismo ni individualismo

En 1942, Lacroix publica *Vocation personnelle et Tradition Nationale*, con la intención de profundizar en las raíces del personalismo a partir del diálogo con diferentes filósofos. Se convierte así, por derecho propio, en la continuación natural de su anterior libro *Itinéraire spirituel*, y tiene intención de completarlo, ya que en aquella obra escrita cinco años antes el propio Lacroix aclaraba que el título *Itinerario* dejaba abierto el camino para ulteriores reflexiones¹⁶⁰. En esta nueva obra, Lacroix dialoga con dos de los movimientos fundamentales a la hora de construir las bases del personalismo: el sociologismo de De Maistre, Bonald y Comte y el individualismo de Renouvier, fuentes, ambas, que beben del tradicionalismo francés.

En este caso, nos interesa resaltar algunas de las ideas en las que Lacroix muestra su disenso con estos autores en orden a lo que constituirá su ulterior elaboración de la filosofía de la persona. Por un lado, criticará la primacía de la sociedad sobre el individuo que defienden los sociologistas, del mismo modo que expresará su desacuerdo frente a las tesis individualistas de Renouvier que colocan al individuo por encima de la sociedad.

2.2.3.1.- El sociologismo de De Maistre, Bonald y Comte

Lacroix muestra cómo a juicio de De Maistre y Bonald el siglo XVIII arrastra el error de haber otorgado una primacía extraordinaria a la razón individual, creadora de cierto individualismo filosófico y, por

¹⁵⁹LACROIX, J., *Chronique philosophique*, Ed. Klincksieck, Paris, 1990.

¹⁶⁰Cfr. I.S., 9.

ende, del individualismo político. A este racionalismo, el sociologismo tradicional opondrá el primado de la experiencia¹⁶¹.

En este contexto, Lacroix interpreta que lo que los tradicionalistas combaten "no es tanto la razón cuanto su autonomía y su pretensión de universalidad: su enemigo no es la razón sino el individuo"¹⁶². Por este motivo, subordinan lo individual a lo social y la conciencia personal a la conciencia colectiva. Serán De Maistre y Bonald los primeros en identificar lo natural y lo social y mostrar, siguiendo a Comte, que el individuo no es más que una abstracción. De esta manera se va fraguando el conflicto entre sociedad e individuo, según el cual "no son sólo los individuos quienes constituyen la sociedad, sino la sociedad la que constituye a los individuos, ya que los individuos no existen más que en y para la sociedad"¹⁶³.

Estas tesis llevan a dos consideraciones importantes, según Lacroix:

En primer lugar, lo que el hombre crea es algo eminentemente negativo, fruto de una fantasía individual y desordenada. En el hombre todo es bueno salvo sus propias creaciones. Así, Bonald opondrá la naturaleza social, siempre buena, a la naturaleza individual, siempre perversa¹⁶⁴. Desde este punto de vista, el derecho se erigirá en algo absurdo y profundamente peligroso. En efecto, la principal creación del hombre al final del siglo XVIII será, para Bonald y De Maistre la proclamación de los derechos del hombre. Y esto conlleva una profunda contradicción: ¿cómo el individuo podrá tener derechos si es esencialmente perverso?. Para estos autores, entonces, tanto en cuanto es la sociedad quien hace al hombre, esta subordinación absoluta de lo individual a lo social se ha de establecer sobre la negación radical de la idea de derecho¹⁶⁵.

¹⁶¹Cfr. V.P., 22. Para De Maistre y Bonald, a juicio de Lacroix, el gran error del siglo XVIII es haber depositado toda la confianza en el individuo, creyendo con ello haber colocado las bases para mejorar al hombre, cuando en realidad lo único que ha hecho no es sino pervertirlo. Por eso Bonald denunciará esta "cruel filantropía que sacrifica sin cesar la sociedad al hombre". BONALD, cit. por LACROIX, J., V.P., 26. En definitiva, ¿la historia no da pruebas suficientes de que las creaciones del hombre se vuelven contra él mismo?, se preguntará nuestro autor.

¹⁶²IBI., o.c., 24.

¹⁶³BONALD, cit. por LACROIX, J., IBI., o.c., 24.

¹⁶⁴"La naturaleza esencialmente perfecta constituye perfectamente a la sociedad, o quiere constituirla perfectamente; el hombre esencialmente perverso corrompe la administración, o tiende sin cesar a corromperlo". BONALD, cit. por LACROIX, J., IBI., o.c., 25.

¹⁶⁵"En la sociedad no caben los derechos, no hay más que deberes. Según la fórmula de Comte el individuo no tiene más que un derecho, esto es, cumplir con su deber. Los deberes existen tanto en cuanto forjan uniones sociales, mientras que los derechos

Por otro lado, el orden moral también ha de ser competencia exclusivamente social y el deber no será más que la consagración por entero del individuo a la sociedad. Es la sociedad la que perfecciona al hombre en todos los órdenes de la vida.

En efecto, toda moral positiva consiste en establecer la primacía de la sociabilidad sobre la personalidad. Para comprender mejor este pensamiento Lacroix recurre a la teoría comtiana de la personalidad¹⁶⁶. Según Comte existe una clara oposición entre personalidad y sociabilidad. Mientras que personalidad designa a la serie de inclinaciones que unen al individuo con su organismo, la sociabilidad indica, por el contrario, al grupo de inclinaciones que unen al individuo con la vida social de la especie. Así, personalidad es sinónimo de egoísmo mientras que sociabilidad lo será de altruismo. Y ahí se desarrolla el drama humano. El gran problema consistirá, por tanto, "en hacer prevalecer gradualmente la sociabilidad sobre la personalidad, aunque ésta sea espontáneamente predominante"¹⁶⁷. Por consiguiente, la felicidad consistirá fundamentalmente en desarrollar lo más posible la sociabilidad, concediendo a la personalidad las satisfacciones meramente indispensables.

Ahora bien, es preciso clarificar lo que se desprende de la afirmación tradicionalista según la cual es la sociedad la que constituye al hombre, es decir, la que le hace ser. En efecto, teniendo en cuenta dicha afirmación "como la sociedad constituye al individuo., el poder constituye a la sociedad: el poder preexiste a la sociedad tanto como la sociedad preexiste al individuo. La sumisión a la sociedad es, prácticamente, la sumisión al poder"¹⁶⁸. De aquí nace una verdadera divinización del Estado, de modo que el gobierno es cuasi una religión, al decir de De Maistre, donde se mezclan el poder espiritual y el poder temporal que justificarán atrocidades como la pena de muerte entendida como "posibilidad de cohesión social, es decir, como medio de conservación de la sociedad"¹⁶⁹.

constituyen declaraciones de guerra de todos contra todos. A juicio de Lacroix en estas ideas late una cierta manera de ver la realidad histórica que produce como resultado una fuerte reacción contra un derecho individualista y abstracto. Cfr. IBI., o.c., 27.

¹⁶⁶Cfr. IBI., o.c., 96-104.

¹⁶⁷COMTE, A., cit. por LACROIX, IBI., o.c., 97. Sobre la sociología de A. Comte, Lacroix escribió el libro titulado *La sociologie d'Auguste Comte*, PUF, Paris, 1956.

¹⁶⁸IBI., o.c., 28.

¹⁶⁹IBI., o.c., 29.

2.2.3.2.- El individualismo de Renouvier

En el otro extremo de la reflexión sobre la persona se sitúa Renouvier. En primer lugar, Lacroix afirma -con Renouvier- que la duda se encuentra en la base de toda teoría del conocimiento¹⁷⁰ en el que el sujeto se reconoce como un ser reflexivo, si bien no compartirá las conclusiones a las que llega Renouvier hasta el punto de negar toda evidencia si no es a través de un pacto del hombre consigo mismo, para aceptar como tales unas certezas a las que ha llegado por un procedimiento lógico, de modo que ese pacto individual se coloca por encima de cualquier pacto social. De aquí nacerán concepciones liberalistas como las de las **élites** contra cuyos privilegios y desnaturalización de la democracia reaccionará fuertemente Lacroix. Al final de todo este proceso, Lacroix detectará un cierto escepticismo.

Desde el punto de vista del pensamiento ético y político, recoge el pensamiento de Renouvier según el cual muestra la oposición entre el individuo y la sociedad otorgando la primacía a los individuos; en efecto, el desarrollo de los individuos se fragua bajo la forma de oposición y resistencia frente a la sociedad. La doctrina individualista asegura que la sociedad no tiene más fundamento que el de garantizar a cada uno sus derechos individuales. Aquí subyace, a juicio de Lacroix, una oposición frontal a toda forma de estatalismo¹⁷¹.

El pleno desarrollo del individuo conduce, en Renouvier, a la oposición hacia toda forma de **moral del amor**. Para él el hombre es moralmente un "animal de preceptos"¹⁷²; en este sentido, fundar la moralidad sobre el amor supondría destruirla. Lacroix saca a la luz un aspecto que claramente critica Renouvier, a saber, que la máxima del amor, llevada hasta su extremo, conduce al eclipse de la libertad individual. No podemos olvidar que Renouvier habla del amor en términos de precepto u obligación. Y en este sentido, Lacroix interpreta a Renouvier del siguiente modo: "El amor no puede servir de regla general, de precepto.

¹⁷⁰Sobre la consideración filosófica de la duda en el pensamiento de Lacroix podemos remitirnos básicamente a MEP., 99-117.

¹⁷¹Cfr. V.P., 121. Sobre esta cuestión, Lacroix insiste: "La sociedad está formada por el individuo, no el individuo por la sociedad; de modo que el deber del individuo es elevarse sin cesar contra todas las injusticias y todos los errores de origen social. La meta de la sociedad debe ser liberar al individuo, no tiranizarlo". IBID.

¹⁷²IBI., o.c., 122.

No se puede obligar a amar. Cuando se identifica el amor con el deber se está obligando a ir hasta el extremo en la moral del sacrificio, y se olvida que la persona no puede darse más que libremente"¹⁷³.

En el fondo, para Renouvier, la **moral del amor** planteará el riesgo de perder la intimidad (sagrada) de cada hombre. Renouvier plantea una filosofía en la que la libertad absoluta se encuentra en el origen de la vida intelectual, moral y social, al tiempo que es la fuente de todo progreso. Lacroix se pregunta si esta filosofía puede constituir el fundamento del personalismo que nuestro autor trata de elaborar.

Lacroix pondrá serios reparos a esta filosofía, observando que Renouvier incurre en algunos errores fundamentales. Estos errores se traducen fundamentalmente en el desconocimiento que Renouvier muestra acerca de la idea del amor.

En efecto, la filosofía de Renouvier es una filosofía del concepto y de la justicia, esto es, del entendimiento. Sin embargo, Lacroix defiende que todo "conocimiento humano es un conocimiento aproximado: los conceptos son los medios de aproximación a la idea en la que consiste el ideal inaccesible para el conocimiento"¹⁷⁴. Los conceptos, pues, serán meros instrumentos que nos ayuden a comprender mejor la idea. Por esta razón, y a pesar de su personalismo latente, Lacroix entiende que la filosofía de Renouvier contiene un concepto de individuo tal que no atiende verdaderamente a la idea de persona¹⁷⁵. La estrechez conceptual desemboca en el olvido del aspecto comunitario de la persona. Lacroix reprocha a Renouvier el hecho de concebir un tipo de persona celosa de su autonomía y encerrada en sí misma como forma más adecuada para asegurar su propia independencia, sin asumir absolutamente nada de los otros. Es la reducción de la persona a individuo aislado y encerrado en su fortaleza. Al olvidar la dimensión comunitaria de la persona Lacroix interpreta que Renouvier "reduce todo contacto humano al contrato, sin salir del atomismo"¹⁷⁶. Por eso, la propuesta de Renouvier es, a juicio de Lacroix, la de una filosofía del monólogo, que con frecuencia ignora el diálogo.

¹⁷³IBI., o.c., 123.

¹⁷⁴IBI., o.c., 161.

¹⁷⁵Cfr. IBI., o.c., 162.

¹⁷⁶IBI., o.c., 164.

Por otra parte, Renouvier desconoce las circunstancias en las que vive la persona. El hombre no es tan sólo espíritu, sino un ser que, por su corporalidad, se encuentra siempre situado. Precisamente, para Lacroix, el situacionismo es clave en su pensamiento antropológico; por ello, juzga duramente a Renouvier: "Querer cortar las raíces de la persona con el mundo, es condenarlo a marchitarse"¹⁷⁷.

2.2.4.- Diálogo con los existencialistas.

En la obra de Lacroix *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Lacroix dialoga con la tendencia filosófica más importante en aquel momento en Francia y en Europa: el existencialismo. Lacroix simpatiza, en primer lugar con la concepción dinámica de sistema filosófico que maneja Marcel. Ciertamente, Lacroix muestra continuamente una cierta aversión a la filosofía entendida como sistema¹⁷⁸, ya que el hábito de sistematizar puede conducir al hecho de creer que poseemos la verdad cuando la misión del filósofo no es poseer la verdad sino ser poseído por ella. En esta línea de pensamiento se apoya en Gabriel Marcel, cuya filosofía se muestra como "una protesta contra el espíritu de abstracción y de sistema"¹⁷⁹. En ese sentido, la persona está comprometida en un problema que le rebasa, que es meta-problema, es misterio; de modo que un sistema de ideas sería lo mismo que evadirse de la realidad en la cual la persona se encuentra. Por eso, Lacroix celebra que "en lugar de una filosofía del sistema y de la verdad, el existencialismo proponga una filosofía del acontecimiento y del encuentro"¹⁸⁰.

No tan cordial resultará el diálogo de Lacroix con Sartre, a lo largo de estos años y en los sucesivos. Con él disenterá

¹⁷⁷IBI., o.c., 165.

¹⁷⁸En el capítulo II nos detendremos en la conceptualización de sistema filosófico en el pensamiento de Lacroix. Pudiera parecer que rechaza de plano cualquier referente sistematizador en la filosofía, cuando eso no es cierto; Lacroix defenderá una cierta sistematización, pero siempre abierta y flexible.

¹⁷⁹MEP., 79.

¹⁸⁰IBID.

en distintas dimensiones antropológicas -será recurrente la crítica de Lacroix hacia la **mirada** sartriana o hacia su consideración sobre la libertad humana así como el horizonte ateo que defiende. En definitiva, Lacroix no acepta el pesimismo antropológico de Sartre, la negativa concepción de las relaciones humanas donde **el otro** aparecerá constantemente como amenazador de la propia libertad y la pesimista orientación del hombre abocado a la nada¹⁸¹.

2.3.- Filosofía de la persona: Clarificación conceptual

A pesar de que la mayoría de los artículos que escribe Lacroix durante esta etapa, fundamentalmente en *Esprit*, son de carácter político-social dada la coyuntura del momento (la guerra y sus secuelas), la producción netamente filosófica de nuestro autor sigue su curso. Los distintos libros que en este momento saca a la luz son el fruto de sus investigaciones acerca de la persona y su situación en el mundo actual. En esta dirección, podemos destacar que el trabajo de Lacroix es de clarificación conceptual en relación con la realidad de la persona, las dimensiones que la constituyen y el modo como se articulan entre sí.

Sintéticamente, abordamos las principales intuiciones antropológicas que expone Lacroix en este momento de su vida y que serán objeto de un estudio más detenido en un posterior capítulo.

2.3.1.- La persona, superación de la individualidad y la sociabilidad.

En el libro *Vocation personnelle et Tradition nationale*, escrito en 1942, Lacroix concluye su reflexión acerca del personalismo y de la persona, fruto de su anterior diálogo con De Maistre, Bonald, Comte y Renouvier. En esta ocasión, Lacroix da un salto cualitativo sobre el trabajo que anteriormente había publicado sobre el mismo tema¹⁸² y realiza una exploración minuciosa sobre el concepto **individualidad** desde el punto de vista psicológico y biológico. Así, entiende que la individualidad está constituida por dos

¹⁸¹En los sucesivos Capítulos iremos haciendo referencia expresa de la crítica de Lacroix a Sartre, fundamentalmente en el concepto de **mirada** y de **libertad**.

¹⁸²Cfr. LACROIX, J., *L'individualité et la personnalité*, en LE VAN, o.c. Sobre este trabajo ya señalamos nuestra conclusiones en el punto 1.3. de este mismo Capítulo.

caracteres, que quedan expresados bajo la fórmula escolástica *indivisum in se, divisum a quolibet alio*, esto es, por un lado podemos distinguir la **unidad**, es decir, la concentración de elementos distintos en una síntesis, y la **unicidad** o el ser único acabado, diferente de los demás. Así, la individualidad puede entenderse como "un esfuerzo de concentración, de organización y de unificación"¹⁸³. En relación con este análisis surgen dos concepciones opuestas sobre la personalidad humana.

a) Personalidad entendida como realización de la individualidad: máximo de independencia, de organización, de concentración y de unificación de elementos. Desde esta perspectiva, la personalidad tendería a la absoluta autosuficiencia, siguiendo hasta el extremo el ideal de autonomía.

b) Personalidad entendida como esencial apertura hacia el otro¹⁸⁴. Esta tendencia, opuesta a la individualista, Lacroix la reconoce como personalista. Nuestro autor indica que "todo hombre lleva en sí mismo una tendencia natural al don de sí, a la comunión con el otro, que puede llegar hasta el sacrificio de la individualidad"¹⁸⁵. Mientras que la individualidad es una tendencia a la concentración, la personalidad es una tendencia a la universalización.

Desde esta diferenciación no podemos caer en el error de asimilar la persona al nivel exclusivamente de lo individual o exclusivamente de lo social. "La persona no es ni el *summum* de la individualidad ni la comunión social, porque lo individual y lo social son dimensiones de ella: en su unidad indivisa, anterior a toda distinción, la persona es tensión entre lo individual y lo social"¹⁸⁶.

De nuevo, la ley de la tensión es utilizada por Lacroix para explicar su concepción de persona. En definitiva, individuo y sociedad serán dos términos antitéticos y complementarios que conforman a la persona tanto en su actuación como en su realización existencial. Individuo y sociedad forman dos categorías

¹⁸³V.P., 179.

¹⁸⁴En este caso, Lacroix enumera tan sólo la capacidad de apertura hacia los demás, como forma de destacar ese don de sí propio de la persona. En el pensamiento de Lacroix la **apertura** se define de modo análogo al diálogo, como apertura a sí mismo, a los demás, al mundo y a Dios.

¹⁸⁵V.P., 180.

¹⁸⁶IBI. o.c., 160.

correlativas, de modo que uno impulsa la concentración de la persona mientras que el otro constituye la expansión del don de sí.

2.3.2.- La persona, en tres dimensiones

En el mismo año de la publicación de *Vocation personnelle et tradition nationale* (1942), Lacroix publica *Personne et amour*, quizá uno de los libros de mayor éxito de Lacroix¹⁸⁷. En esta obra se reúnen cuatro trabajos centrados sobre el problema del amor. En este contexto, la primera parte del libro es la más importante ya que en ella explicita lo que él denomina la **dialéctica de la persona**¹⁸⁸, esto es, una dialéctica constituida por tres elementos distintos y, al tiempo, relacionados entre sí: la fuerza, el derecho y el amor¹⁸⁹. El trasfondo de esta investigación es el esbozo de una auténtica filosofía del amor, amor que no es mero sentimentalismo o debilidad. Lacroix da importancia al sentimiento, desde el momento en que entre sentimiento y razón existe un acuerdo natural: "El amor es racional porque es el supremo inteligible y el que provoca optar entre declarar el mundo absurdo o declararlo obra del amor"¹⁹⁰. Lejos de oponerse a la justicia o al derecho, el amor los convoca y dirige. Se olvida a menudo que la fuerza, como elemento vitalista y puro deber ser completado por medio de virtudes más altas. En este sentido, el nóumeno no es ningún más allá del fenómeno, ni un fenómeno privilegiado: es en los fenómenos aquello que lo informa y unifica. El amor, para Lacroix, no llegará a constituir un elemento de fusión objetivista con el otro, sino que es lo que ayuda a cada persona a situarse en el mundo, a **saber estar** y colocarse en su sitio. De modo que, "lejos de eliminar el conocimiento, el amor lo llama, y lejos de destruir la fuerza o de reemplazar el derecho, busca encarnarse en ellos"¹⁹¹.

¹⁸⁷Se realizaron tres ediciones de este libro durante los años 1942-1944.

¹⁸⁸PEA., 7.

¹⁸⁹No entramos en este momento a analizar cada uno de estos tres elementos y su mutua implicación, ya que será objeto de un estudio más detallado en el Capítulo III de este trabajo.

¹⁹⁰PEA., 8.

¹⁹¹IBI., o.c., 9.

2.3.3.- La persona, sometida a la ley de la tensión

En 1944 Lacroix publica *Le sens du dialogue*, título que refleja el talante filosófico propio de Lacroix. Como en anteriores análisis, Lacroix concibe a la persona como un todo múltiple y complejo que metodológicamente se ve reflejado en esta obra bajo la forma de binomios, a la vez antitéticos y complementarios, tales como concepto-idea, entendimiento-razón, ley-amor, individuo-persona, tiempo-eternidad, remordimiento-arrepentimiento, deseo-voluntad, trabajo-contemplación, pensamiento-acción. Ello quiere decir que la persona no se nos da de una vez por todas; habita en cada uno de sus personajes y en ninguno de ellos se agota. Lacroix propone la ley de la tensión como forma de abordar la realidad de la persona en cada uno de estos binomios -ya que la persona se encarna constantemente en estas categorías- buscando en ellos el hilo conductor o resorte interno que le constituye a la persona toda.

Asimismo, otro de los binomios entre los que se mueve la persona será lo que Lacroix denomina el tiempo de recogimiento y el tiempo de expansión, y en ese entramado Lacroix ofrece un detenido estudio de la familia, a través del libro publicado en 1948, *Force et faiblesses de la famille*. La familia formará parte constitutiva en la misma noción de persona frente al auge de los individualismos. En la familia, la persona descubre que la auténtica intimidad no reside en la soledad, sino en el vivir-con-otros y participar de un **nosotros** común y dialógico.

3.- TERCERA ETAPA. 1957-1981¹⁹²: MADUREZ FILOSOFICA

El año 1957 marca el comienzo de la última gran etapa en la vida y obra de Lacroix. En ese año abandona su colaboración habitual en *Esprit*, en la cual había trabajado desde su fundación en 1932. Volcado en la práctica de la docencia del Lycée du Parc, Lacroix sigue perfilando a través de sus libros, artículos, viajes y conferencias lo que constituirán los grandes ejes de su pensamiento en esa última etapa: las dimensiones filosóficas de la persona, llegando hasta las situaciones-límite existenciales (como será el caso del fracaso o el de la culpabilidad), la apertura a la trascendencia y la crítica a los ateísmos contemporáneos,

¹⁹²1981 marca el fin de la etapa productiva de Lacroix como filósofo. En ese año, a causa de una operación quirúrgica, Lacroix contrae una enfermedad cerebral irreversible que le aparta definitivamente de toda actividad hasta su muerte, el 27 de Junio de 1986, en Lyon.

la construcción del personalismo no tanto en cuanto sistema filosófico sino como intención filosófica que se despliega en el acontecimiento, el reconocimiento filosófico de quienes fueron sus maestros en forma de comentario y reflexiones críticas (Kant, Blondel, Descartes, Spinoza). Y, en el horizonte de su pensamiento, de nuevo la crisis de civilización: una crisis que adopta nuevos y distintos matices tras la II Guerra Mundial y el establecimiento de la guerra fría, lo cual exigirá, según nuestro autor, renovadas y audaces propuestas de solución.

En este momento, a partir de su participación en las *Semanas Sociales de Francia*, de la dirección de los *Cahiers de L'ISEA*¹⁹³, y fruto de su colaboración con otros pensadores no exclusivamente filosóficos, caso de F. Perroux, Lacroix impregna su pensamiento de conocimientos y reflexiones de tipo económico, sociológico y psicológico, lo cual hace de nuestro autor un creador y pensador que filosóficamente aborda todas las parcelas de la realidad siendo capaz de dialogar con fundamento con cualquiera de los distintos especialistas de las más diversas materias. Al tiempo que muestra una clara preocupación por los problemas metodológicos derivados por la interdisciplinariedad de las Ciencias Sociales, de la que se mostrará entusiasta partidario. En este sentido, cabe destacar que tras la publicación en 1964 de *L'Echec* y debido al éxito que obtuvo, Lacroix dirige la publicación de una investigación interdisciplinar acerca del fracaso¹⁹⁴.

3.1.- Esprit: Final de una etapa

En 1957 muere el director de la revista *Esprit*, A. Beguin quien, a su vez, había sucedido a Mounier, abriéndose de este modo una crisis debido al natural relevo generacional que se venía prefigurando desde años atrás. En ese momento, Lacroix decide cesar en su colaboración con la revista, tal y como él mismo lo comunica: "Abandoné *Esprit* en 1957, a la muerte de Beguin. Todos estuvimos de acuerdo en pensar que era preciso dejar la revista a los más jóvenes, sin quererles regentar. Todo el mundo estuvo igualmente de

¹⁹³L'Institut de Science Economique Appliquée, organismo dependiente del Centre National de la Recherche Scientifique, que dirige F. Perroux, al que Lacroix conoció en 1934, cuando tras la crisis de la Troisième Force y la salida de G. Izard de *Esprit* se incorpora al equipo de la revista personalista.

¹⁹⁴Cfr. *Les hommes avant l'echec*, PUF, Paris, 1968. La versión en español: *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelo, 1970. En el Prefacio Lacroix asegura que afrontar con rigor la realidad del fracaso "exige una competencia en diversas ramas del saber. Así pues, surgió en mí la idea de reunir a psicólogos, economistas, médicos, teólogos y filósofos, a fin de esclarecer este problema, enclavado en el corazón de la experiencia humana, mediante una colaboración entre varias disciplinas". IBI., o.c., 7.

acuerdo en proponer a Doménach, uno de mis antiguos estudiantes lioneses, al que he seguido estando muy vinculado"¹⁹⁵.

Esprit es revista y es movimiento. Ciertamente, como afirma C. Díaz: "Mounier puede ser considerado profeta y corazón del movimiento, a la vez que conciencia lúcida y penetrante. No vivió, sin embargo, suficiente tiempo ni gozó de serenidad suficiente para desentrañar la vía abierta, tarea que había de quedar reservada a un temperamento más analítico y universitario, como el de Lacroix"¹⁹⁶. La vía abierta que desentraña Lacroix en este momento, siendo fiel al espíritu de Esprit, es abandonar la revista dejando paso a otros, manteniendo el vigor del grupo Esprit de Lyon y su compromiso docente y ciudadano con el movimiento personalista en su conjunto.

En mayo de 1957 Lacroix publica su último artículo en Esprit, titulado *Critiques nécessaires et tâches positives*; en él se hace una revisión del espíritu que movió desde el comienzo a la revista y al movimiento Esprit, mostrando gran interés por clarificar el horizonte del pensamiento de este proyecto desde la perspectiva mounierana de *la pensée engagée-degagée*.

En su análisis, Lacroix parte de las críticas que ciertos sectores autollamados progresistas vierten sobre Esprit, en el sentido de que a lo largo de los años la revista personalista ha fomentado un compromiso que él mismo no ha practicado¹⁹⁷.

Fiel a la realidad del acontecimiento histórico, Lacroix distingue -con Mounier- dos grandes periodos en la vida de Esprit: el primero será el fundacional, que se prolonga hasta el inicio de la II Guerra Mundial y en el que Esprit se centró básicamente en la crítica al desorden establecido y a la crisis de civilización en su conjunto y en su más radical expresión, mostrándola sin encubrimientos o recubrimientos edulcorantes del orden de : crisis económica, crisis cultural, etc. Durante esa primera gran etapa, Esprit pone el dedo en la llaga del momento espiritual que atraviesa Occidente. Tras la II Guerra Mundial, los acontecimientos imponen, a juicio de Lacroix, una atención más directa a los problemas políticos, económicos y sociales.

¹⁹⁵Carta de J. Lacroix a C. Díaz, en DIAZ, C., y MACEIRAS, Mounier., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 67.

¹⁹⁶IBI., o.c., 10.

¹⁹⁷Cfr. LACROIX, J., *Critiques nécessaires et tâches positives*, en ESPRIT, 250 (1957), 747-749.

Ciertamente, en esa misma medida, Lacroix reconoce que "los problemas de civilización fueron a menudo olvidados en beneficio de las tareas más inmediatas"¹⁹⁸. En la exposición de Lacroix puede observarse que nuestro autor defiende la no existencia de dos *Esprit* distintos a lo largo del tiempo, sino que fieles al acontecimiento -auténtico maestro interior- *Esprit* ha ido desarrollando su pensamiento y acción con diversos matices a lo largo de la historia que le ha tocado vivir. De hecho, Lacroix une en su artículo **movimiento y pensamiento**, de modo que *Esprit* ha sido hasta ese momento un movimiento de pensamiento, o un pensamiento en movimiento, de manera que pudiera asemejarse en el siglo XX a lo que la Enciclopedia supuso para el siglo XVIII. Así, *Esprit* se ha mantenido firme en su doble misión de pensamiento y movimiento, articulándolo en un sólo pensamiento en movimiento, rehusando de este modo escindirse en una revista estrictamente intelectual ni en un movimiento puramente político¹⁹⁹.

Desde su faceta de intelectual entiende que como tal no debe contentarse tan sólo con hablar de lo que conoce, sino que debe esforzarse en conocer la realidad y desvelar su sentido. Ahí radica su compromiso. Y la realidad que contempla Lacroix se torna, de nuevo, en forma de nueva crisis de civilización merced al apogeo de la guerra fría y al proceso de estalinización soviético. Una serie de acontecimientos provocan la alarma en nuestro autor, especialmente los sucesos acaecidos durante ese tiempo en la Europa del Este ante el silencio cómplice de la mayor parte de los partidos comunistas europeos. Lacroix reprocha ese silencio y echa de menos una mínima actitud crítica entre los marxistas. El silencio y la aprobación implícita de la ocupación de Budapest por los tanques soviéticos, no será la solución, apunta Lacroix²⁰⁰. Y a los hechos de Budapest cabe añadir las revueltas en Alemania del Este y en Polonia. Lacroix lamenta en estos casos la ausencia de diálogo entre los comunistas y denuncia el fin de la era estaliniana y el culto a la personalidad como táctica encubridora del nuevo desorden establecido. Por eso, escribe Lacroix "lo menos que puede pedirse a estos comunistas es la lucidez y la sinceridad. Que no sacrifiquen todo en función de la táctica, que no sean estalinistas avergonzados, que acusen públicamente a los actuales dirigentes del Kremlin. Si esto no es lo que piensan y no se atreven a decirlo, si rehúsan a dialogar, ¿cómo quieren que se dialogue con ellos?"²⁰¹.

¹⁹⁸ IBI., o.c., 746.

¹⁹⁹ Cfr. IBI., o.c., 746.

²⁰⁰ Cfr. IBI., o.c., 750.

²⁰¹ IBI., o.c., 755. Llama la atención la contradicción existencial que ya late en muchos ciudadanos soviéticos que, ya en 1957, a juicio de Lacroix a lo único que aspiran realmente es "al estilo de vida americano; de modo que si el comunismo, por imposible que

Para encontrar vías de solución a esta crisis de alcance mundial, todas las partes deben dialogar, asumir el pasado y no repetir situaciones de bloqueo y amenaza mutuas. Al actual estado de cosas, presidido por el miedo y el temor a una escalada bélica de alcance desproporcionado, tanto Occidente como el bloque comunista tienen el deber de minimizar la tensión creada e instaurar soluciones de futuro globales.

La coexistencia pacífica no puede basarse en el mutuo temor, ni tampoco -advierte Lacroix- en un diálogo sin fin²⁰². Lacroix recoge agudamente el reto que en su día Lenin lanzó al pueblo soviético, a saber, "lo que importa es perseguir la realización de la unión cada vez más estrecha de todos los movimientos de emancipación nacional y colonial con la Rusia de los Soviets"²⁰³. Esta tarea que Lenin asigna a la URSS se convierte para Lacroix en la tarea mundial que ha de ser analizada con detenimiento. Es preciso -pensará nuestro autor- que todos los pueblos tengan en común una misma misión; no cabe más que una solución: "asociar todas las naciones a una obra común, que no puede ser otra que el desarrollo de los países subdesarrollados"²⁰⁴; este reto significa que tanto el Este como el Oeste deben renunciar en ese momento a "ayudar" a sus respectivos países aliados, basándose exclusivamente en el apoyo militar.

Desde el análisis profundo, certero, y sagazmente actual realizado por Lacroix, nuestro autor se sitúa y nos sitúa ante una nueva crisis de civilización especialmente grave. "La crisis de civilización es todavía más importante que lo que nos suponíamos en 1932 y la situación es más revolucionaria. Es un mundo que muere y otro que nace". Por ello, "es necesario tener siempre presente una visión espiritual en los análisis económicos y políticos, sin cesar de rehacerlos, siendo creativamente fieles en la comprobación de nuestras hipótesis con los hechos"²⁰⁵.

parezca, desapareciera, sería el americanismo lo que verdaderamente triunfaría", IBI., o.c., 751-752. Los hechos, efectivamente, parece que con el tiempo han dado la razón a Lacroix.

²⁰²Para Lacroix el diálogo posee las condiciones básicas de lucidez y participación, lo cual exige un afrontamiento real de los hechos sin autoengaños de ningún tipo. Para dialogar -señalará Lacroix- no basta la buena voluntad o sentarse alrededor de una mesa; ahondando más en estas ideas, el diálogo se inscribe en la concepción antropológica de Lacroix, que analizaremos en el Capítulo III.

²⁰³LACROIX, J., *Critiques nécessaires et tâches positives*, o.c., 764.

²⁰⁴IBI., o.c., 766. En la terminología actual cabría afirmar que Lacroix constata la radical desigualdad Norte-Sur, abogando por una mirada eficaz hacia el Sur como modo de salvación colectiva.

²⁰⁵IBI., o.c., 767.

3.2.- Filósofo del diálogo

Hasta la Navidad de 1980 Lacroix continúa con su cita semanal en la crónica filosófica de *Le Monde*. El día de nochebuena se despide de sus lectores con un admirable artículo titulado *Les adieux de Jean Lacroix*²⁰⁶.

Desde 1957, Lacroix se entrega por entero a su labor docente, su gran pasión, y publica dos libros en los que presenta a dos de sus grandes maestros : Blondel y Kant²⁰⁷. Más tarde escribirá una nueva obra,

²⁰⁶Por el testimonio de claridad, honradez intelectual y calidad humana que representa, nos permitimos la licencia de incluir en este trabajo la parte más sustancial de este histórico artículo: "... De los cerca de mil libros que he recibido cada año, he hablado en el periódico de unos doce a quince, viéndome así obligado a dejar de lado muchos estudios también valiosos. Para una sola obra , el trabajo de preparación del filósofo exige, por término medio, alrededor de cincuenta horas: Hay que reconstruir el pensamiento del autor, reorganizarlo brevemente y descubrir su lógica interna para facilitar la comprensión, presentarla de la forma más clara evitando lo más posible los términos técnicos. Para esto he utilizado un método particular y personal: exponer lo más claramente posible el pensamiento del autor sin juzgarlo ni discutirlo. En Le Monde del 25 de Julio de 1970, E. Borne escribía con tanta precisión como comprensión: «Quien no conociera a Jean Lacroix más que por su crónica en Le Monde se expondría a no apreciarle en su verdadero valor; hasta tal punto practica la abnegación de su propio pensamiento para ponerlo en cada caso al servicio de la filosofía ajena». Añadía que, para conocerle, había que leer su obra personal. La razón de ello es que, cuando se expone y se resume a la vez todas las obras difíciles y largas en poco espacio, es enorme la dificultad para presentarlas. Desarrollarlas en más críticas sólo puede reducir lo expuesto y proporcionar juicios rápidos, afirmaciones apresuradas y sin prueba. Por el contrario, esforzarse en analizar objetivamente todo un pensamiento, es permitir a quienes les pueda interesar que lo juzguen y profundicen en él, remitiéndose al libro que se les indica y formando su propia opinión. Este método me ha conducido a resultados que yo no esperaba, y si antes de abandonar Le Monde yo envíé esta carta personal, es sobre todo para dar las gracias a muchos de mis lectores, que han sido para mí origen de muchas alegrías. Desde hace treinta y seis años mantengo una correspondencia que me apasiona y que a menudo ocupa lo mejor de mi tiempo. He descubierto muchas personas no especialistas, con frecuencia obreros o campesinos sin formación filosófica, que me escribían para decirme que no comprendían todo y que tenían necesidad de explicaciones. La búsqueda del conocimiento aparecía inmediatamente vivaz. De este modo he desarrollado también lo que no decía en el periódico. En estas «conversaciones» escritas, cada uno puede decir lo que piensa, lo que siente, lo que quiere. Yo no soy un guía, sino un mediador en el conjunto. Si yo ofrezco mi última crónica en forma de carta, es porque quisiera dar las gracias a todos los que me han escrito y con los que mantengo las mejores relaciones. Les debo mucho: me han apartado de las puras abstracciones, han desarrollado en mí el sentido de la verdadera filosofía, que es reflexión sobre lo vivido, es decir, sobre la historia de cada individuo así como sobre la de la humanidad". LACROIX, J., *Les adieux de Jean Lacroix*, en LE MONDE, 24/12/1980.

²⁰⁷LACROIX, J., *Maurice Blondel*, PUF, Paris, 1963; *Kant et le kantisme*, PUF, Paris, 1966.

esta vez sobre Spinoza²⁰⁸. Al tiempo, va disminuyendo el número de artículos publicados en las diferentes revistas, centrándose más en la elaboración de sus libros²⁰⁹.

Centrándonos en sus trabajos filosóficos destacamos sus investigaciones en diálogo con otros grandes pensadores²¹⁰; así, en *Histoire et mystère* (1962) tras analizar el concepto de **progreso y progreso moral**, dedica todo un capítulo al estudio de la filosofía de la historia kantiana ya que ahí, a juicio de Lacroix, podemos encontrar un intento de conciliación entre progreso y escatología. De esta forma, el modelo de filosofía de la historia kantiana ofrecerá para Lacroix mayores garantías como modelo de referencia que no las concepciones hegelianas o post-hegelianas. Al tiempo, Lacroix reconoce que es menester actualizar a Kant ya que éste concibe el progreso fundamentalmente como progreso del derecho y, con ser cierto, habría que añadir en nuestros días la economía como un ingrediente imprescindible en la conformación histórica de esa noción. La segunda gran obra de este género será *Le Désir et les désirs* (1975), centrada en el problema del deseo, expresión de una de las preocupaciones contemporáneas, que se aborda desde distintas perspectivas tomando como referencia a diversos autores. Así, en el deseo que toma la forma de deseo de felicidad Lacroix dialoga con los políticos de la felicidad representados por Rousseau, Saint-Simon, Marx y Fourier. Para mostrar la dialéctica que se establece entre los deseos y el Deseo del Otro, como forma radical del mismo, Lacroix se centra en el pensamiento de Blondel.

En la siempre inacabada elaboración de su personalismo, Lacroix escribe dos de sus obras principales. La más conocida será *Le personalisme comme anti-ideologie* (1973); unos años más tarde, en 1981 publicará *Le Personalisme. Sources, Fondements, Actualité*, que representará la última publicación en vida de Lacroix. En *Le personalisme comme anti-ideologie* se vuelven a repetir algunos de los diálogos iniciados en *Marxisme, existentialisme, personalisme*. Sus interlocutores vuelven a ser Marx y Sartre, además de Levi-Strauss. En *Le Personalisme*, Lacroix propone una serie de precursores del personalismo

²⁰⁸LACROIX, J., *Spinoza et le problème du salut*, PUF, Paris, 1970.

²⁰⁹Hay que hacer notar que en esta etapa de su vida, Lacroix publica menos artículos en relación con etapas anteriores, del mismo modo que aumenta el número de libros publicados. De los 24 libros que publicará a lo largo de su vida, 11 pertenecen a esta última etapa.

²¹⁰Muy sintéticamente mostraremos algunas de las referencias filosóficas que sirven de diálogo filosófico a nuestro autor en alguna de sus obras. En la medida que abordemos temas concernientes a la antropología filosófica de Lacroix, eje central de este trabajo, serán objeto de un nuevo y más profundo tratamiento en páginas posteriores.

divididos en tres grupos: los no creyentes (Rousseau, Marx, Kant), los personalistas cristianos (Laberthonnière, Nédoncelle, Landsberg y Mounier) y los personalistas contemporáneos no franceses (Rosmini y Xirau).

3.3.- Filosofía de la persona

En esta última etapa de la vida de Lacroix se acentúan dos direcciones distintas y a la vez complementarias en su filosofía de la persona; en primer lugar, continuará elaborando su particular visión del personalismo tomando como eje central la defensa de la persona frente al auge de las ideologías que desfiguran y justifican el desorden establecido (tema tratado en *Le personnalisme comme anti-ideologie*) y frente al proceso de mutación global que se detecta en Occidente, origen de su última obra, *Le personnalisme*; en este libro Lacroix caminará metodológicamente de la persona hacia el personalismo, construyendo así un personalismo que puede servir como inspiración para mejor afrontar ese proceso de mutación global que preside el mundo occidental²¹¹. En este sentido, Lacroix va esclareciendo los cauces y niveles de personalización, entendiendo ésta como un complejo proceso que nunca termina, puesto que siempre la persona se encuentra en continua transformación.

Por otra parte, Lacroix atento siempre a la situación existencial concreta del hombre, aborda en esta etapa dos de las situaciones existenciales que por su importancia atañen por entero a la totalidad de la estructura humana en su devenir histórico. Nos referimos a la experiencia del fracaso y de la culpabilidad²¹² como situaciones límite con las que el hombre se topa en su existencia y que ha de afrontar de un modo u otro. El hombre, en tanto que es forjador de proyectos, esto es, que se propone fines, puede encontrarse con la experiencia de no alcanzar esas metas, o acaso, no llegar a satisfacer el proyecto fundamental, el proyecto de toda una existencia, con lo que nos encontramos con la experiencia honda del fracaso. Por otro lado, el hombre cuenta con la experiencia de la frustración y la angustia que genera la responsabilidad no asumida o la responsabilidad mal ejecutada: la culpabilidad. Frente a estas experiencias, Lacroix tratará de esbozar una filosofía del fracaso y una filosofía de la culpabilidad, teniendo en cuenta el horizonte personalista que en esta

²¹¹Cfr. L.P., 7.

²¹²Cfr. LACROIX, J., *L'Echec*, PUF., Paris., 1964, en adelante ; *Philosophie de la culpabilité*, PUF., Paris, 1977.

última etapa de su vida se halla firmemente consolidado. Desde este punto de vista, Lacroix afrontará estas dos situaciones como dos posibilidades de personalización y progreso moral. Frente a cualquier intento de relegación de la persona a niveles patológicos que ven en el fracaso y la culpabilidad el no-llegar-a-ser o la deformación del ser, Lacroix propondrá el afrontamiento de ambas experiencias como posibilidades de relegación de la persona con su propia condición humana, como reconocimiento de parcelas de la propia realidad que forman parte del mismo entramado de personalización, que se encuentra en continuo devenir, en la convicción de que la persona se desarrolla siempre como una tarea inacabada.

4.- JEAN LACROIX: MODESTIA, CLARIDAD Y CULTURA

Tras esta primera aproximación a la vida y pensamiento de Lacroix parece oportuno evocar en este momento las tres características con las que *Le Monde* definió en su día a nuestro autor²¹³: modestia, claridad y cultura.

* Modestia. Indudablemente este rasgo no es gratuito ni casual; obedece a la extraordinaria calidad humana que alberga Jean Lacroix. Su dilatada actividad no le impidió estar cerca de los suyos y de quien lo solicitara, siempre con exquisita disponibilidad. Sus amigos le califican como **hogar abierto** a todos sin excepción²¹⁴. Ya sabemos que durante más de treinta años su casa acogió la reunión mensual del grupo Esprit de Lyon. En todo momento él se comportaba -como dijo en su día Gustavo Gutiérrez- como "una persona sin importancia"²¹⁵.

Uno de los rasgos de su modestia lo constituye el hecho de que desarrolló toda su actividad académica y filosófica en Lyon, lejos de la capital, París. Este hecho no pasa desapercibido por alguno de los

²¹³El mismo día en que Lacroix publicó su último artículo en *Le Monde*, este diario publicó una nota informativa en la que podemos leer: "... cofundador junto a Mounier de Esprit, miembro de la Resistencia, autor de numerosas obras, en las que a la modestia une la claridad y la cultura. Jean Lacroix no ha cesado de ejercer una profunda influencia". Cfr. LE MONDE, 24/12/1980.

²¹⁴Cfr. FRAISESE, F., Jean Lacroix, o.c., 5-7.

²¹⁵COMTE, M., Au nom de ceux qui ont été accueillis par Jean Lacroix, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 19.

que le conocieron, puesto que eran conocidas las diversas ofertas que tenía Lacroix para salir de su ciudad natal²¹⁶.

Todas estas características propician contemplar a nuestro autor como el consolidador de un personalismo no cerebral, sino de un verdadero personalismo encarnado que no realiza acepción de personas²¹⁷.

* Claridad. Como gustaba decir al mismo Lacroix de otros autores (fundamentalmente de Landsberg) él mismo es un pensador no sólo de ideas claras, sino de ideas esclarecidas. Tanto su tarea educativa como su labor en *Le Monde* hacen posible que el contenido y el estilo de sus obras (ya sea a la hora de presentar el pensamiento de otros autores, como en el momento de ofrecer su propio pensamiento) lleguen al gran público con las garantías de claridad y comprensión suficientes.

Esa misma claridad le lleva a mostrar con enorme lucidez sus propias convicciones: fundamentalmente el valor central de la persona y su radical condición de apertura a sí mismo, a los demás, al mundo y a Dios. Al tiempo, reconociéndose creyente, no adopta la postura de filósofo cristiano²¹⁸. Al contrario, su voluntad es la de ser cristiano filósofo. En ese fórmula él establecía "su voluntad de adhesión a la fe, la cual él definía como una «resurrección continua» y rechazaba encerrarla en un sector confesional de la filosofía"²¹⁹. Esta postura supone el ejercicio de una libertad de espíritu insobornable que le posibilita vivir su fe con total fidelidad y con inigualable libertad, incluso en el seno de la misma Iglesia.

²¹⁶E. Borne cree que el enraizamiento que Lacroix profesa a su tierra le hace permanecer lejos de las modas parisinas y de cualquier tipo de "parisinismo". Cfr. BORNE, E., *Mémoire de Jean Lacroix*, o.c., 70. Asimismo, Fraisse hace referencia a lo mucho que debe Lyon a Jean Lacroix por no haber abandonado su ciudad. Cfr. FRAISSE, L., *Jean Lacroix*, o.c., 5.

²¹⁷Cfr. FRAISSE, L., *Jean Lacroix*, o.c., 6.

²¹⁸Así lo reconoce el Cardenal de Lyon. Cfr. DECOURTRAY, A., *Message du Cardinal Decourtray*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 20.

²¹⁹IBID.

* Cultura. Lacroix era un hombre eminentemente culto²²⁰. Progresivamente fue adquiriendo conocimientos profundos y enormemente competentes en áreas como la psicología, economía, sociología o teología. Concibe la filosofía como una disciplina que ha de estar en continuo diálogo con el resto de los saberes. Esa capacidad de diálogo se enraíza en la pasión de Lacroix por comprender y hacerse comprender. El título de uno de sus libros más conocidos, *Le sens du dialogue*, expresa ampliamente el talante dialógico de Lacroix; en efecto, ello "denota una cierta manera de ser en la vida y en su propio tiempo, que sirve para recordar al pensamiento que su oficio consiste ante todo en comprender a los otros con quienes hemos de vivir, incluso si no participamos de su concepción de la vida ni de sus razones para vivir"²²¹. Esta altura de miras es digna de tener en consideración en momentos en que la intransigencia y la incomprensión abortan tantos intentos de diálogo serio. "En los tiempos donde la intolerancia estaba emparentada con los medios intelectuales, recordar el sentido del diálogo quería decir y quiere decir todavía que los hombres podrán vivir juntos sólo si aceptan la mutua confrontación"²²². Podríamos concluir, con M. Comte, que Lacroix es un hombre caracterizado por la "generosidad intelectual"²²³, entendida ésta como la capacidad de utilizar el propio saber en forma de saber culto y altamente competente, cual es el caso de Lacroix que, lejos de utilizarlo como una propiedad o un medio para ejercer el poder sobre los demás, supo emplearlo como un ejercicio permanente de servicio y encuentro con el otro en la común búsqueda de la verdad que a todos parcialmente nos asiste.

Modestia, claridad y cultura configuran las piezas de un retrato que refleja la vida y el pensamiento de un filósofo que, si bien es poco conocido en nuestros ambientes filosóficos, no es menos cierto que le debemos el reconocimiento debido de ser un filósofo lúcido, con pensamiento propio al servicio de la persona en un momento de mutación cultural a todos los niveles.

²²⁰"Sus obras se encuentran nutridas por una vasta cultura, principalmente jurídica y económica, aunque su obra es esencialmente filosófica". BORNE, E., *Mémoire de Jean Lacroix*, o.c., 70.

²²¹CHIRPAZ, F., *Savoir raison garder*, o.c., 36.

²²²IBID.

²²³COMTE, M., *Au nom de ceux qui ont été accueillis par Jean Lacroix*, o.c., 19.

CAPITULO II

APROXIMACION AL CONCEPTO DE FILOSOFIA EN LACROIX

Jean Lacroix es un filósofo peculiar. No crea un nuevo sistema filosófico. Podríamos afirmar que fue incapaz de generar un pensamiento totalmente nuevo y original en el campo de la filosofía. Pero esta afirmación conviene matizarla. ¿Fue realmente incapaz o tal vez se mantuvo coherente hasta el final en una determinada posición filosófica?. Más bien tendemos a pensar lo segundo. Lacroix fue, ante todo, un hombre de actitudes, de modo que entiende la filosofía más desde la actitud filosófica que desde la configuración de un sistema filosófico concreto. A su vez, esta actitud se orienta en diversas perspectivas; una de ellas es la posición filosófica desde la cual nuestro autor se enfrenta al hecho filosófico.

Jean Lacroix se sitúa en el ámbito de la filosofía de la reflexión francesa. El mismo lo afirma en distintas ocasiones¹. El mismo reconoce : "Los filósofos franceses contemporáneos que admiro son: Nabert, Ponceau, Ricoeur, y no los «existencialistas». La tradición reflexiva está en Descartes, Spinoza, Kant, cualesquiera sean las diferencias de los sistemas"². Tras reconocer que su maestro filosófico es Blondel subraya que "la filosofía es reflexión, pero esencialmente reflexión sobre la experiencia"³. Así, la preocupación por la existencia concreta, que se desarrolla en la adquisición de experiencias a lo largo del decurso vital, será objeto de la preocupación filosófica de Lacroix. Con Mardinier, Lacroix entenderá que la filosofía reflexiva debe ocuparse en desgranar el significado de la experiencia en todas sus formas y momentos⁴. Si bien no optará, como Mardinier, por la vía de la investigación del conjunto de las experiencias interiores que esbozan el contenido de la conciencia humana, Lacroix, por el contrario, se ocupará más de la experiencia antropológica que acontece en el hombre entendida desde su dimensión de radical apertura no sólo a sí mismo, sino básicamente a los otros, al mundo y a Dios; de este modo el método de la filosofía reflexiva Lacroix lo orientará -a juicio de Ricoeur- hacia el problema de la dimensión social del hombre⁵.

¹Cfr. GORIN, J.P., *Entrevista a Jean Lacroix*, en LE MONDE, 6/11/1966; LACROIX, J., *Carta a Carlos Díaz*, en DIAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 68. Igualmente, Mounier al hablar de los distintos personalismos existentes, menciona "la corriente más clásica", correspondiente a la tradición reflexiva francesa (Lachière-Rey, Nabert, Le Senne, Mardinier y Lacroix). Cfr. MOUNIER, E., *Obras Completas (vol. III)*, oc., 460. El mismo Lacroix reconoce, al hablar del personalismo que él encarna, que "si alguna tradición venimos a continuar, será la intelectualista francesa, y nuestro método, que consideramos como característico de la actitud filosófica, es el reflexivo". SD., 8.

²Carta de Lacroix a Carlos Díaz, en DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 68.

³IBID.

⁴Cfr. MARDINIER, G., *Vers une philosophie réflexive*, La Baconnière, Neuchâtel, 1960, 19.

⁵Cfr. RICOEUR, P., *La pensée engagée*, en ESPRIT, 166 (1950), 706. Ricoeur entiende que "el problema de Jean Lacroix es integrar en el método reflexivo clásico iniciado por Descartes, continuado por Lachelier, incluso hasta Hamelin, la existencia social

Por otro lado, no hemos de olvidar que Lacroix sitúa esta reflexión filosófica en un contexto cultural y filosófico caracterizado por la situación de crisis a todos los niveles⁶. Lacroix asegura que la nueva cultura está aún por hacer y, si bien surgen cada día nuevos modos de conocimiento del hombre, éstos son difícilmente asimilables; la filosofía se inscribe sin demora en un contexto de crisis global de civilización, tal como quedó analizado en el Capítulo anterior. Por esta razón, Lacroix intentará ir más allá de los tradicionales sistemas filosóficos, al tiempo que esquivo la fácil tentación de realizar una cierta filosofía de la evasión que trate de enmascarar, encubrir o reducir la situación real de nuestro tiempo, sin llegar, por tanto, a realizar la necesaria síntesis para entender el momento que nos toca vivir. Quizá, piensa Lacroix, en estos momentos no tenemos la distancia de perspectiva suficiente para reflexionar la crisis actual en toda su amplitud y complejidad (científica, cultural, social, antropológica); pero, en cualquier caso, "no podemos cruzarnos de brazos esperando el nuevo Descartes, el nuevo Kant, el nuevo Hegel o el nuevo Marx que hará la síntesis de nuestro tiempo. En el presente período de transición el esfuerzo de reflexión y diálogo es quien salvará la filosofía. Una gran filosofía no nace de la nada, necesita un terreno, una reflexión viviente"⁷. La reflexión viviente implica situarse de una determinada manera en el presente, ya que se reflexiona sobre lo que el hombre piensa y vive.

Abordaremos este Capítulo haciendo una referencia a los presupuestos básicos que contempla Lacroix, esto es, lo que la filosofía es para nuestro autor: una radical inquietud, un sistema abierto y una filosofía que busca el sentido de la realidad y como tal está abierta a la creencia filosófica. Tras analizar la definición de filosofía que defiende Lacroix esbozaremos las líneas generales de su pensamiento filosófico, fundamentalmente su concepción del personalismo y su método filosófico en diálogo con otros filósofos y otros campos del saber. Culminaremos este estudio destacando las valiosas aportaciones que tanto la filosofía como cada filósofo deben realizar en nuestro momento cultural actual a juicio de Lacroix, y nos detendremos

del hombre". IBID. Efectivamente, Lacroix intentará por todos los medios que el Cogito del que parte para poner en marcha su versión del personalismo filosófico, no se quede en mero solipsismo sino que, antes bien, desemboque en **los otros** como forma igualmente constituyente de mi pensar y de mi existir.

⁶Recordamos que en uno de los primeros artículos publicados por Lacroix describe cómo el saber intelectual se suple con exceso de ideología relativista y reduccionista. Cfr. "*Le probleme actuel de la culture*", o.c., 522-534.

⁷LACROIX, J., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 26.

brevemente en tres fuentes de inspiración clásicas en el pensamiento del filósofo de Lyon: Descartes, Kant y Blondel.

1.- LA INQUIETUD, FUENTE DEL FILOSOFAR

En distintos textos podemos constatar cómo aclara Lacroix la noción de filosofía, a partir de la distinción entre ciencia y filosofía y, por tanto, la diferencia entre actitud científica y actitud filosófica⁸. Así, mientras que la ciencia se rige por los parámetros precisos de la afirmación y de la negación, la filosofía es eminentemente interrogación⁹. Interrogación que es la expresión de una inquietud fundamental que va unida a la socrática actitud filosófica del asombro y admiración o a la zubiriana de extrañeza¹⁰. En definitiva, Lacroix también se siente deudor de la vieja sentencia de Aristóteles según la cual "por la admiración vinieron los hombres a filosofar". La inquietud, como tal, no exige dominar o explicar totalmente su contenido; antes bien, Lacroix es consciente de que "toda filosofía nace de una inquietud que trata de superar, sin jamás conseguirlo plenamente"¹¹; de modo que la filosofía podemos conceptualizarla inicialmente como "una interrogación que conduce siempre a una interrogación superior, más profunda"¹². De esta manera Lacroix concibe el pensamiento filosófico en forma de espiral, como un pensamiento que, por un lado, se muestra incapaz de abarcar las sucesivas e infinitas interrogaciones antropológicas y, por otro, abarcador de nuevas y más profundas preguntas que conforman un saber imposible de clausurar, siempre abierto desde la aceptación del saber filosófico como comprensión que continuamente se interroga. La inquietud, por tanto, promueve en el acto de filosofar el movimiento necesario para ir siempre más lejos. Y como el pensamiento está

⁸Especialmente en: P.A., 60-61; id., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 50-52.

⁹Cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 50.

¹⁰ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía*, en REVISTA DE OCCIDENTE, 118(1933), 51-80. Para el filósofo vasco la filosofía comienza desde el momento en que las cosas le son problemáticas al hombre, y le son problemáticas porque le son extrañas; estando y viviendo en medio de las cosas el hombre es extraño a ellas. Así, la extrañeza se convierte en fuente del filosofar.

¹¹P.A., 62. En otro momento, Lacroix escribirá: "La inquietud está continuamente presente desde el mismo momento en que en cada uno existe un más allá que le llama y le rebasa: esta inquietud fundamentalmente es la fuente interrogativa tanto de la existencia humana como del filosofar". LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 52.

¹²Id., o.c., 51.

intrínsecamente unido a la vida, para Lacroix este movimiento que va siempre más lejos tiene un horizonte antropológico claro: "el rechazo de toda violencia, la búsqueda de la paz exterior e interior, la comunión profunda con uno mismo y con los demás"¹³. En la base de este modo de entender la filosofía radica la intención de hacer del mundo un hogar habitable¹⁴. La creación de una renovada civilización emerge en la concepción filosófica de Lacroix, de modo que, para nuestro autor, "filosofar es buscar el sentido del pensamiento y de la vida, que no pueden estar separados"¹⁵.

Por otro lado, y de modo más estricto, indudablemente la inquietud humana hace referencia a la existencia concreta del hombre. En una conocida expresión de Lacroix, la filosofía es la traducción intelectual de una experiencia espiritual¹⁶. La experiencia puede ser de cualquier orden: estético, moral, metafísico, religioso, político, etc. Por su parte, el término **espiritual** Lacroix lo emplea en el sentido antropológico de radical apertura del hombre a sí mismo, a los otros, y al mundo, oponiéndose de este modo a un cierto espiritualismo intimista y anclado en sí mismo en exclusiva que Lacroix no comparte¹⁷. Desde este punto de vista Lacroix entiende que la filosofía no es creadora en el sentido de que parta de cero en cada momento; antes bien, la filosofía será siempre la reflexión sobre la totalidad de lo vivido por parte del hombre. Lacroix asume la fórmula de Brunschvicg según la cual "la historia es el laboratorio del filósofo"¹⁸, entendiendo por historia ese ámbito que pertenece por igual a la dimensión individual y a la dimensión social del hombre. La

¹³IBI., o.c., 52.

¹⁴Cfr. P.A., 62. En este sentido, Lacroix apunta una intuición merecedora de una cierta reflexión. Mientras que el animal es un creador de **habitat** en el sentido de vivir fusionado con el medio adaptándose a la naturaleza, el hombre tiene una peculiar manera de habitar el mundo, cual es trascendiendo su habitat, adaptando la naturaleza a sus necesidades, logrando -expresado en lenguaje zubiriano- la independencia del medio y el control sobre el mismo, es decir, creando **civitas**. La nueva civilización se apunta en la intención filosófica de Lacroix.

¹⁵LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 53.

¹⁶Cfr. LACROIX, J., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 20; También podemos encontrar esta formulación en: MEP., 115; P.A., 37, 98, 119; K.K., 118-119.

¹⁷Cfr. LACROIX J., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 20.

¹⁸IBID. Esta conocida expresión, igualmente la podemos hallar en LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 51. Esta consideración realza el valor del tiempo histórico en el pensamiento de Lacroix, en conexión con la inquietud de la que nace el hecho filosófico. En efecto, Lacroix define la inquietud como la "eterna historicidad del hombre", fuente, por tanto de la existencia humana y del propio filosofar. De modo que la inquietud como dimensión antropológica nos sumerge en el problema del tiempo, siempre presente en toda búsqueda filosófica. Cfr. IBI., o.c., 56. También en MEP., 92.

inquietud, por ello, es el dispositivo antropológico que posibilita la convicción de que el pensamiento filosófico nunca está hecho, sino que se encuentra haciéndose continuamente, como el propio hombre. En palabras de Lacroix "el pensamiento no es nunca constituido sino constituyente"¹⁹, de forma que puede afirmarse no sin razón que "la filosofía es aprender a no morir"²⁰, lo cual significa otorgar a la inquietud el papel de auténtica llave del espíritu humano, abierta siempre a un pensamiento filosófico escrutador de sentido para aquello que afecta al hombre en cuanto hombre²¹. En términos blondelianos, tan cercanos a Lacroix, podría afirmarse que la inquietud, inserta en el dinamismo de la voluntad, dirige su querer hacia un objeto, pero el hombre es incapaz de quedarse anclado en cada objeto logrado; él marcha hacia un último estadio frente al que, en un querer pleno, da sentido total a su ser. De ahí surge el carácter radical de la inquietud.

Ahora bien, en términos filosóficos, la inquietud trata de hacerse comprensiva a través de una cierta sistematización filosófica. Ciertamente, "la inquietud revela el papel del espíritu que es el de sobrepasar siempre a la razón, integrando, sin cesar, sus adquisiciones. Pero si queremos comprender al hombre y pensar en él no podemos prescindir de construcciones racionales, de determinaciones objetivas"²². Así, al tiempo que la inquietud trata de objetivarse en un sistema permanece inmanente al mismo con el objetivo de que no quede clausurado, y puede permanecer siempre abierto y dispuesto a promocionarse sin cesar²³.

¹⁹S.D., 15

²⁰IBID.

²¹En esta dirección cabe un cierto paralelismo entre el papel que juega la inquietud en Lacroix y en Zubiri. En efecto, para el filósofo de San Sebastián es la propia realidad humana la que se encuentra radicalmente inquieta en busca de su fundamentalidad, y lo expresa a través de dos preguntas claves: "ante todo la pregunta de ¿qué va a ser de mí?. Y como esta realidad que soy yo no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante. ¿qué voy a hacer de mí? (...) La unidad de este hacer con vistas a mi realidad personal, y de esta realidad como algo hecho es lo que constituye precisamente la inquietud", ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1988, 100. Si bien Lacroix no tematizó las posibilidades de la inquietud humana podemos tomar las referencias zubirianas según las cuales la inquietud puede vivirse de tres maneras diferentes: como deslizamiento (pasando de largo sobre esta interrogación), como angustia (llegando a anular al hombre) y como ocupación, esto es, la inquietud como algo que emerge de uno mismo y le anima a ocuparse de su tarea principal: hacerse persona. Esta tercera posibilidad es la que de hecho asume Lacroix en su constante lucha contra el absurdo en todos los órdenes de la vida y del pensamiento, y a favor de una percepción de la persona como realidad siempre en tránsito, definida a sí misma como tarea, construcción, permanente hacerse.

²²MEP., 92. De este modo, Lacroix religa la inquietud subjetiva en el sistema objetivo más coherente. "Comprender es objetivar una inquietud en un sistema". IBID.

²³Cfr. IBI.,o.c., 93.

Así es cómo del dato de la inquietud humana como fuente del filosofar pasamos, en el pensamiento de Lacroix, a la necesidad de elaborar un sistema filosófico sumamente peculiar y, básicamente, provisional.

2.- LA FILOSOFIA COMO SISTEMA ABIERTO

Lacroix desarrolla el concepto de filosofía como sistema abierto en la perspectiva de configuración de una inquietud filosófica siempre en movimiento y nunca acabada. Sólo un sistema que asuma armónicamente la tensión entre un mínimo de organización y la vitalidad de la pregunta, que permita encarnar lo eterno en el tiempo y que ayude descubrir lo trascendente en lo immanente podrá servir como sistema filosófico.

En una primera aproximación, lejos de interpretar a Lacroix como alguien que rechace de plano todo sistema filosófico²⁴, hemos de entender que asume cordialmente la sistematización como correlato lógico de la comprensión. Comprendemos sistematizando, esto es, "asignando a cada término su lugar"²⁵. Así, comprender será "reconstruir racionalmente lo real con ayuda de conceptos, es decir, sistematizar"²⁶.

Lacroix entiende que todo sistema ha de contemplar una doble dimensión: el sistema es, a la vez, pregunta y estructuración²⁷. La pregunta sirve como instrumento para comprender los hechos, mientras que la estructuración permite la transformación continua de los hechos en ideas y la ordenación de sus relaciones. La validez del sistema filosófico, para Lacroix, estriba en su carácter de apertura permanente, lo cual significa que el espíritu del sistema, en cuanto a radical apertura del mismo es tan importante como el mismo sistema; ciertamente, el espíritu del sistema apunta a lo eterno²⁸ y ello le permite no quedarse anclado en lo

²⁴Así se lo reprochará Ricoeur, objetando que la aversión de Lacroix hacia los sistemas fomenta un no deseado eclecticismo en su propia filosofía. Cfr. RICOEUR, P., *La pensée engagée*, o.c., 709.

²⁵MEP., 71.

²⁶IBID.

²⁷Cfr. IBI.o.c., 73.

²⁸Cfr. IBI.o.c., 79.

puramente inmanente. Sin embargo, para Lacroix el carácter de **sistema abierto** ancla su fundamento en su carácter de apertura a la realidad de las cosas y del mundo. En este sentido es claro para nuestro autor que ningún sistema filosófico puede agotar lo real, por lo que el sistema filosófico esté destinado a ser instrumento y no fin, debiendo siempre perfeccionarse y completarse en permanente tensión dinámica con lo real²⁹.

Es imposible, para Lacroix, hablar de un solo sistema filosófico que agote la totalidad de lo real. La realidad -dirá nuestro autor- "no está fabricada por nosotros, desborda siempre nuestros sistemas, se impone a nosotros, nos resiste y nos rebasa"³⁰. En cuanto que la realidad se nos impone, cabría hablar en Lacroix de un carácter ciertamente impelente, envolvente y poderoso de la realidad, lo cual nos recuerda ese mismo carácter desarrollado por Zubiri en su filosofía³¹. Por lo tanto, si bien ningún sistema agota lo real en tanto que real pues es rebasado por la misma realidad, no es menos cierto que "todo sistema es verdadero en tanto que es un aspecto de lo real"³², y por lo tanto será falso "en tanto este aspecto pretenda ser integral"³³. De modo que un sistema filosófico no puede erigirse en referencia absoluta; es más, la bondad de un sistema

²⁹Cfr. IBI., o.c., 87. Desde esta perspectiva, Lacroix entiende que "la idea de un solo sistema, vuelto sobre sí y englobando todo lo real, es propiamente ininteligible. Si lográramos encerrar lo real en uno solo de nuestros sistemas, lo real habría terminado, lo dominaríamos; no existiría, sino que sería obra nuestra". IBI., o.c., 88-89.

³⁰IBI., o.c., 89. En opinión de nuestro autor la reflexión filosófica no puede enclaustrarse en parámetros objetivistas que, con ser ajustados, tienden a encorsetar en demasía la propia reflexión. Si filosofar, como dijera Alain es *être pensant* y no solamente un ser *pensif*, Lacroix entiende que no hay una sino varias filosofías y cada una de ellas nos lleva ciertamente más allá de sí mismas. Por eso, Lacroix concibe la filosofía como un vasto y flexible sistema siempre abierto en forma de espiral que, partiendo de la misma inquietud y asombro va formulando sus conjeturas de modo provisional, de manera que la historia de la filosofía no nos proporciona, o al menos no debe proporcionarnos el descubrimiento de un solo gran filósofo que habría expresado toda la verdad, sino la comparación que nos ofrecen los más grandes filósofos para ir siempre más lejos. Esa será la labor de reconstrucción filosófica que Lacroix emprenderá con algunos de los filósofos clásicos como Descartes, Kant, Spinoza o Blondel. Cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son endoignement*, o.c., 50-51.

³¹Ciertamente en Zubiri también se menciona la realidad como algo que se nos impone. La realidad posee un carácter noérgico por el cual yo no pongo la realidad, sino que es ella misma la que de algún modo se me impone, a pesar de mí, lo quiera o no. De ese modo, la realidad me rebasa, expresión literalmente empleada por Lacroix. En ese sentido, la realidad es un poder, "el poder de lo real", tanto en cuanto la realidad y el apoderamiento son dos hechos físicos, constatables. Cfr. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, o.c., 86-88. Para el tema que nos ocupa, toda esta reflexión indica que lo verdaderamente fundante tanto en la persona como en cualquier esbozo filosófico es la realidad y no un determinado sistema filosófico. El sistema filosófico está siempre al servicio de la realidad que se le impone y rebasa.

³²MEP., 90.

³³IBID.

filosófico, para Lacroix, radica en su deficiencia, ya que ésta "es un llamamiento hacia algo que está más allá de nuestras construcciones"³⁴.

La deficiencia del sistema apela a un **más lejos** que todavía no se ha aprehendido y que constituye un nuevo reto. De nuevo, la deficiencia genera inquietud y la inquietud, la creación de un nuevo esbozo filosófico³⁵, de manera que inquietud y filosofía se hallan en íntima relación ya que, al decir de Lacroix "una filosofía humana no puede ser ni una filosofía de la conciencia feliz, ni una filosofía de la conciencia desgraciada, sino una filosofía de la conciencia inquieta"³⁶.

Desde esta posición, cabría destacar, por último, que el sistema filosófico abierto se constituye en fuente de diálogo y de intercomunicación. A juicio de Cardon, este modo de filosofar es un auténtico "pensamiento sintético comunitario"³⁷; lo cual viene a avalar una de las tesis fundamentales de Lacroix, cual es el carácter eminentemente dialógico del ser humano. El hombre sólo se realizará en el diálogo. El monólogo sectario y fanático que supone el apoderamiento de un sólo sistema filosófico como lo único absoluto conduce a una doble violencia: violencia contra el otro al que termino por ignorar y violencia contra uno mismo en cuanto que desemboca en un ejercicio de automutilación de posibilidades³⁸.

³⁴IBID.

³⁵Así se genera un movimiento en espiral que no tiene una meta predeterminada. La inquietud determina el esbozo de un sistema filosófico concreto que inmediatamente es sobrepasado por la misma realidad que, al tiempo, genera nuevas inquietudes y éstas configuran un nuevo esbozo, siempre provisional y dinámico. Así lo expresa nuestro autor: "La inquietud es lo que la mueve a crear a la existencia un sistema con el fin de aprehender lo real y sobrepasarlo sin cesar para volver a construirlo siempre". IBI. o.c., 90.

³⁶IBI., o.c., 90.

³⁷CARDON, R., *Pour une philosophie de la croyance*, en RESEAUX REVUE INTERDISCIPLINAIRE DE PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE, 24-25 (1975), 137.

³⁸Cfr. IBID. Recogiendo esta idea, y siguiendo la intuitiva expresión de Péguy, que tanto gustaba recrear Lacroix, habremos de convenir que como filósofos hemos de pasar de *partisans* a *partenaires*.

3.- FILOSOFIA DE LA CREENCIA

3.1.- Sistema abierto y creencia

Si el sistema abierto es lo que permite que nuestro filosofar no trate de agotar lo real de las cosas, ayudando a relativizar nuestros conocimientos y descubriendo nuestros propios límites y los límites de nuestro conocimiento, el sistema abierto estará unido irremediablemente a la noción de creencia³⁹.

Lacroix trata de rescatar esta noción desde una perspectiva claramente personalista, pues intenta devolver a la persona dimensiones antropológicas constituyentes del entramado humano que en nuestra época han ido quedando en el olvido o incluso se han omitido intencionadamente. Ello ha sido debido al extraordinario papel que juega el saber científico-técnico y el rápido desarrollo del modelo de la razón que le asiste.

Lacroix aborda la validez filosófica de la noción de creencia desde una triple perspectiva que se complementa entre sí:

3.2.- Ambito de la creencia

3.2.1.- La creencia, entre el dogmatismo o el escepticismo

Desde el punto de vista de la ley de tensión polarizada por la afirmación o por la negación filosófica, el dogmatismo encarnaría la afirmación mientras que el escepticismo se convertiría en la negación de toda certidumbre⁴⁰. Para Lacroix es un error separar duda de incertidumbre; ambas deberían permanecer unidas

³⁹Lacroix llega a identificar creencia con sistema abierto en las siguientes palabras: "La noción de creencia es idéntica a la de sistema abierto". MEP., 140.

⁴⁰Lo cual implica según nuestro autor que el dogmatismo carece de cualquier posibilidad de duda mientras que el escepticismo no halla en su interior ningún tipo de certidumbre. Cfr. SD., 97. En este sentido, Lacroix coincide con Ortega y Gasset al contemplar al hombre como "verdad insuficiente". Ortega recuerda que "el hombre siempre tiene certidumbre o verdades, pero las tiene sin poseer su último fundamento y además en colisión unas con otras". ORTEGA y GASSET, J., *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 1986, 14.

ya que el movimiento progresivo del pensamiento implica por igual a ambos momentos. Duda no es lo mismo que incertidumbre, al contrario, "dudar es escoger entre la multiplicidad de nuestras creencias espontáneas"⁴¹. La duda, empero, ha de contar necesariamente con las propias creencias, lo cual hace posible que la duda establezca una distancia entre nosotros y el objeto de nuestra creencia. Entre duda e incertidumbre el pensamiento va fraguando sucesivas síntesis por medio de una ley de tensión que no puede ser jamás superada.⁴² Para Lacroix, entonces, lo que caracteriza al hombre no es la ignorancia ni la ciencia, sino una ignorancia que va caminando hacia el conocimiento o una ciencia siempre inconclusa, es decir, una creencia; en definitiva, "creer es lo propio del hombre, es señal de su grandeza y su miseria"⁴³; creer es algo inequívocamente humano, ajustado a su condición, a la vez carencial y rebasante⁴⁴.

3.2.2.- La creencia, frente a la identificación de objetividad con verdad

Esta identificación es la propia del conocimiento científico, en alguna de sus versiones más conocidas y generalizadas. Durante este siglo, insiste Lacroix, en nombre de la objetividad se han expulsado

De lo cual se desprende que de las cuestiones últimas todo es incierto y se encuentra sujeto a nuevas verdades por descubrir, y ello hace posible el quehacer filosófico como un movimiento que nunca acaba.

⁴¹S.D., 98.

⁴²La ley de tensión propicia que el hombre desarrolle un pensamiento en una progresiva y perpetua conversión a la verdad: "el movimiento de la reflexión se nos presenta como una serie de afirmaciones y negaciones que se suceden sin pausa, siendo la duda inherente e immanente a la misma afirmación, y señalándose por no sé qué inquietud o deseo de rebasar la fórmula actual; siendo la afirmación inherente e immanente a la misma duda y señalándose por cierta confianza en el espíritu y no sé qué presentimiento cierto de una fórmula más alta ya entrevista". S.D., 99.

⁴³IBI., o.c., 100.

⁴⁴La creencia se inscribe así en el conjunto de notas que constituyen la estructura antropológica. Las investigaciones de otros antropobiólogos como Ayala o Gehlen aclaran esta cuestión. Para Gehlen el hombre se define como un ser carencial e inadaptado, de modo que se encuentra a sí mismo como una tarea por hacer, y esa es la mejor definición de la condición humana, lo cual le determina a permanecer continuamente abierto al mundo y a la realidad y, por tanto, se encuentra obligado a ajustarse -utilizando la terminología zubiriana- a las posibilidades que más le conducen a una vida plena, sin estar poseído por certidumbre alguna. Cfr. GEHLEN, A., *El hombre. Su naturaleza y su situación en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980, 22-25. Es la misma carencia la que actúa como revulsivo para ir siempre hacia un más allá reivindicado por Lacroix, que promueva el dinamismo antropológico de la creencia.

demasiados mitos, creencias y religiones⁴⁵. En este ajuste de cuentas la noción de creencia ha quedado fuertemente devaluada. No se la combate, simplemente se la ignora o silencia⁴⁶. En otras palabras, "lo que caracteriza al mundo moderno es que el saber reemplaza y destruye progresivamente al creer. Es, en suma, el triunfo de una inteligencia que elimina toda fe"⁴⁷, sea ésta religiosa o no⁴⁸. Sin embargo, Lacroix objeta que toda inteligencia, incluso la inteligencia de tipo científico supone una cierta manera de fe. No existe inteligencia sin creencias, sin una cierta fe filosófica. Necesariamente, para conocer, incluso para conocer de un modo científico, es necesario creer en el valor de la ciencia⁴⁹. Podemos convenir -con nuestro autor- que la reflexión filosófica otorga ya un primer sentido a la palabra **fe**. No se trata, reiteramos, de la fe religiosa. La fe que actúa en la marcha del conocimiento humano es la fuente y principio de todo conocimiento. Así, el acto de fe es consustancial al espíritu humano. En definitiva, escribe Lacroix, "esta fuente de conocimiento es la persona misma, que no puede ser jamás objeto de constatación o de prueba, sino que se encuentra en el origen de toda constatación y de toda prueba"⁵⁰. La creencia aparece de nuevo profundamente enraizada en la

⁴⁵Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, en AMIS DE JEAN LACROIX, o.c., 55.

⁴⁶En el campo de las creencias, la cultura actual establece que cada uno cree en lo que quiere, abriendo la posibilidad de una sutil disolución de esta dimensión de lo humano. Cfr. IBI., o.c., 56.

⁴⁷IBI., o.c., 57.

⁴⁸El concepto de fe hemos de entenderlo en el plano de la fe racional, sin significación necesariamente religiosa. Cuando Lacroix habla de "toda fe" hace referencia no sólo a la religión sino a todo tipo de creencia. El mismo Lacroix aclara: "Fe y creencia no tienen un significado exclusivamente religioso: ellas existen -o son destruidas- en el nivel más básico, más elemental, más fundamental". IBI., o.c., 57. En otro momento, Lacroix nos habla de la fe, como fe filosófica, explicitada en el personalismo, la cual permitirá reintegrar todo el conocimiento en el conjunto de la actividad humana, de modo que "la fe filosófica no es propiamente conocimiento, sino más allá o, antes bien, es la fuente y principio de todo conocimiento". LACROIX, J., *Le Personalisme*, en TABLEAU DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, Fischbacher, Paris, 1957, 425. Así, pues, para Lacroix se establece una profunda unión entre creencia y personalismo, tanto en cuanto "el personalismo es la filosofía que afirma que creer es lo propio del hombre, que todo conocimiento se encuentra suspendido en una suerte de fe creadora e inspiradora de sus acciones que elevan a la persona y comprometen su responsabilidad". IBID. Al hablar de fe filosófica Lacroix defiende siempre el carácter racional de la misma: "La fe de la que yo hablo es una fe racional, fe de la razón y en la razón: para ser y desarrollarse la razón debe tener fe en ella". LACROIX, J., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 19. Desde estas premisas, el personalismo será para Lacroix la expresión de la fe primera en el hombre y en sus posibilidades. En defensa de esta interpretación de la fe filosófica como fe racional defendida por Lacroix podemos encontrar argumentos suficientes en: CHIRPAZ, F., *Savoir raison garder*, o.c., 35; CARDON, R., *Pour une philosophie de la croyance*, o.c., 123, 146, 148-149.

⁴⁹Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 50.

⁵⁰IBID.

constitución antropológica del ser humano. Lacroix se sirve de Ortega para mostrar esta evidencia, a saber, que el hombre es creencia. En este sentido, recoge la conocida expresión orteguiana que afirma: "las creencias no son ideas que tenemos, sino ideas que somos"⁵¹. Así, pues, el hombre es creencia; no sólo las tiene. Desde la perspectiva de la inquietud humana expresada en preguntas cabe hacer -con Laín Entralgo- una reflexión parecida⁵². Ya quedó explicitado más arriba que la actitud filosófica comienza con el asombro, con la extrañeza que me producen las cosas estando yo entre ellas y con ellas. Lo real es para el hombre, siempre capaz de novedad, imprevista y sorprendente; por eso posee la condición de asombrosa para el hombre. En definitiva, la realidad nos asombra porque no la poseemos; nos es ajena -aun permaneciendo en ella sin estar fusionado con ella- y rebasa los límites de nuestra finitud. Ahora bien, "asombrándonos, la realidad se revela capaz de darnos más o algo distinto de lo que de ella esperábamos. El acto de «dar crédito» a la realidad (G. Marcel) tiene como motivo inmediato nuestro asombro ante ella"⁵³. Nuestro permanente asombro y su expresión en preguntas indica que para nosotros la realidad tiene siempre crédito, que su haber es inagotable⁵⁴. Por esta razón, el hombre, en el fondo, es crédulo, o lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias"⁵⁵.

⁵¹ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y creencias*, o.c., 24. Mientras que las ideas son obra nuestra, con las creencias -dirá Ortega- no hacemos nada, sino que simplemente estamos en ellas. Así, las creencias conforman un estado, base de nuestra vida, y a ellas estamos indisolublemente unidos e incluso aferrados. Desde la posición orteguiana, Lacroix insiste en que es preciso diferenciar la creencia -que compromete a todo el ser- de la mera opinión, siempre inestable y cambiante, y por tanto inconsistente. Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 58-59.

⁵²Una sugerente reflexión sobre la relación pregunta-creencia la encontramos en LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984, 504-531.

⁵³IBI., o.c., 506.

⁵⁴Así es posible establecer el juego lingüístico propuesto por Laín: "Si a la realidad se le «da crédito» es porque ella es en sí misma «creíble» y «credenda», digna de ser creída. Por eso, puede ser «acreditada», poseedora de crédito". IBID.

⁵⁵JAMES, W. cit. por LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, o.c., 515. Son destacables los ejemplos que en esta dirección señala Julián Marías: "El uso libre e incontrolado del aire frente al uso lleno de restricciones de los alimentos, provoca en nosotros creencias definidas respecto a la inagotabilidad, seguridad y gratuidad del primero, y a la limitación, incertidumbre y coste de los segundos". MARIAS, J., *La estructura social*, Alianza, Madrid, 1993, 158. Estos ejemplos aclaran de qué modo las creencias son las formas más profundas y elementales de inclusión de las diversas dimensiones de lo real en el propio decurso vital.

3.2.3.- La creencia, como condición de posibilidad de una filosofía comprensiva

Lacroix desea inscribir la creencia en el conjunto de la actividad intelectual humana, implicando asimismo su dimensión afectiva, de manera que la creencia "no exige solamente el querer, además de la inteligencia, sino el ser en su totalidad"⁵⁶. La creencia es el resultado de una variedad de ideas, sentimientos y actos, lo cual significa que la mera unión de dos términos y la construcción de una relación entre ellos no da como resultado necesario la creencia, sino más bien el juicio; para que haya creencia -entenderá Lacroix- es necesario algo más, a saber, "que este juicio se integre a nuestro ser total, a nuestra personalidad integral"⁵⁷. La creencia, así, cobra un carácter de **asentimiento**, y éste o es completado o no existe. De este modo podemos entender que el espíritu humano vive en un clima de afirmación primaria según la cual existe una especie de fe elemental en uno mismo, de confianza en sí, de afirmación de sí mismo, que se expresa en la multiplicidad de nuestras creencias, y hasta en la duda metódica⁵⁸. Existe una radical diferencia entre el asentimiento y la inferencia de argumentos lógicos; el asentimiento no es la consecuencia de una inferencia, es algo distinto. La creencia compromete a la totalidad de la persona, de modo que puede sobrevivir a los razonamientos que la han provocado⁵⁹.

Desde esta reflexión, Lacroix reclama para la filosofía una visión eminentemente comprensiva, lo cual nos adentrará en el ámbito de la búsqueda de su sentido⁶⁰.

⁵⁶MEP., 126.

⁵⁷IBID.

⁵⁸Cfr. IBI., o.c., 126. En cierto modo, para Lacroix existen momentos en los que es más razonable hablar, desde el punto de vista filosófico, de creencia más bien que de conocimiento. En resumen, la creencia, como compromiso total, podría definirse -a juicio de Lacroix- como la "personalidad del juicio". IBID.

⁵⁹"De modo concluyente asiente Lacroix: "conservamos nuestras creencias aún después de haber olvidado las pruebas, y éstas se pierden, a veces, en lejanas tradiciones". IBI., o.c., 130.

⁶⁰Para nuestro autor, la filosofía no es esencialmente conocimiento sino comprensión, en tanto que comprender es siempre comprender un sentido. Para Lacroix lo que importa en el fondo es la sed de sentido del hombre y su necesidad de saciarla reflexivamente sin necesidad de amputar ninguna de las dimensiones que integran la totalidad de lo real, incluido el mismo hombre. Cfr. IBI., o.c., 128.

3.3.- Clases de creencias

Lacroix distingue dos clases fundamentales de creencias:

3.3.1.- **La creencia espontánea**, que es la creencia natural que se define como la "supremacía de la vida espontánea sobre la vida reflexiva"⁶¹. Se mueve en el terreno de lo estrictamente psicológico y acaece como un elemento latente de la existencia humana⁶². En el orden de la investigación en la que nos encontramos este tipo de creencia resulta escasamente relevante.

3.3.2.- **La creencia filosófica**, que será para Lacroix la verdadera creencia, a la vez personal y comunitaria, que comienza con la reflexión como elemento determinante, y donde se incluye el factor de la duda como condición de posibilidad de elevarse a la creencia personal⁶³. Nos hallamos, pues, ante una estructura básica de la existencia humana, desde la cual el hombre se abre a la realidad y descubre que más allá de su propia finitud hay necesariamente algo sin lo cual no le sería posible existir. Lacroix distingue así la mera credulidad, entendida como la situación en que un objeto determinado se nos impone propiciando que la creencia- con ser subjetiva- no sea obra nuestra, de la creencia auténtica, que no es solamente la que está en mí, sino aquella que soy capaz de reconocer como tal⁶⁴. Es, pues, en este **reconocimiento** o confesión -siguiendo la terminología que gusta emplear Lacroix- donde se fragua la identidad conceptual de la creencia⁶⁵. Por esta razón, quien no se sitúa en el terreno del reconocimiento de la creencia se coloca en una

⁶¹MEP., 147.

⁶²Así aparece, igualmente, en LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, o.c., 516-517.

⁶³Como en Ortega, la duda forma parte de la creencia filosófica en el pensamiento de nuestro autor: "La duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de creencia". ORTEGA y GASSET, J., *Ideas y creencias*, o.c., 35. En la duda se está, y se está finalmente para creer; así, Lacroix completa el anterior pensamiento de Ortega de este modo: "En realidad, todo el progreso del pensamiento humano consiste en elevarse de la creencia automática a la creencia personal por medio de la duda". MEP., 147.

⁶⁴Cfr. MEP., 147.

⁶⁵En esta idea insiste Lacroix: "si no reconozco más que lo que acepto de mí mismo, si de este modo la confesión se dirige siempre al ser, es necesario decir que mi creencia es mi confesión más profunda". IBI., o.c., 148. La creencia se convierte en factor determinante de reconocimiento de lo más íntimo y estructurador de cada ser humano.

dimensión existencial diferente, en aquella que Marcel caracterizó en su momento como "paseante extraviado"⁶⁶.

El reconocimiento de la creencia se encuentra enlazado con el reconocimiento de la propia finitud. En este sentido, Lacroix no se halla alejado de las posiciones de Jaspers acerca de la conciencia de finitud del hombre⁶⁷. El reconocimiento de la **finitud** revela que el hombre "aun siendo él mismo, no puede deberse a sí mismo"⁶⁸. La finitud dibuja, junto con otros elementos, la condición humana, si bien esta finitud no es susceptible de encerrarse en sí misma como en el caso del animal⁶⁹. Así aparece en el hombre la **posibilidad** como modo por el cual realizar su vida. El reconocimiento de la finitud nos abre, pues, al reconocimiento de la posibilidad como realidad con la que hacer la propia vida; en ese sentido -afirmará Jaspers- "la fe filosófica es la creencia del hombre en su posibilidad. En ella respira su libertad"⁷⁰.

Por último, cabe añadir que el mismo reconocimiento de la finitud humana conduce no sólo al reconocimiento de la creencia sino al reconocimiento más radical de la condición de **credenda** tanto de la realidad humana como de la realidad a la cual el hombre se halla constitutivamente abierto⁷¹. Al asumir el

⁶⁶En efecto, para Marcel aquel que pierde la dimensión de la creencia pierde la posibilidad de conferir un sentido al destino personal y se halla en una situación existencial de continuo extravío, fuera del camino de la plena humanización. Cfr. MARCEL, G., *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid, 1971, 45.

⁶⁷Cfr. JASPERS, K., *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1968, 56-65.

⁶⁸IBI., o.c., 57.

⁶⁹En lenguaje zubiriano convendría aclarar que mientras que el animal vive clausurado en el estrecho marco del estímulo y respuesta instintiva como ámbito donde se desarrolla su finitud, el hombre rebasa y transgrede esa estructura ya que en virtud de su inteligencia sentiente es capaz de aprehender la realidad como tal y por tanto ha de habérselas con ella, haciéndola frente, de modo que no puede humanamente existir fusionado con su entorno, como en el caso del animal; en este sentido, es una realidad ab-soluta (suelta-de las cosas), si bien su ser absoluto no es fruto de ninguna conquista personal; es algo cobrado, recibido., lo cual le hace situarse como absoluto relativo, esto es, como ser finito. Cfr. ZUBIRI, X., *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1984, 40-74.

⁷⁰JASPERS, K., *La fe filosófica*, o.c., 65. Aquí radica igualmente la diferencia que Jaspers introduce entre la fe filosófica y la fe religiosa; mientras que ésta conlleva la actitud de entrega y confianza a la trascendencia que sale al encuentro del hombre, la fe filosófica actúa como fundamento de las propias posibilidades de las que es capaz el hombre.

⁷¹Incorporamos en este trabajo el término **condición** en el sentido que lo emplea Zubiri, como la capacidad de la que está dotada la realidad para quedar constituida en sentido para el hombre. Así, la realidad humana queda constituida en condición para el mismo hombre. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, 230-231.

hombre su condición de credencia comprende claramente el decisivo papel que las creencias desempeñan en la conciencia y en el sentido de la vida personal⁷². Así, la creencia cobra carácter de realidad valiosa para el hombre ya que, siguiendo de nuevo a Jaspers, "el nihilismo es la caída en la incredulidad"⁷³. Por esta razón, más que apuntar a contenidos concretos, la creencia se configura como una atmósfera necesaria en la que el hombre habita, donde se encuentra con los otros y se abre a la posibilidad del encuentro con una dimensión que le trasciende.

La filosofía de la creencia en Lacroix es la expresión de la dimensión antropológica de la creencia presente en cada persona y que sintéticamente queda caracterizada por los siguientes rasgos distintivos:

a) La creencia como modo de abrirse desde el tiempo a la **eternidad**⁷⁴. Puesto que el hombre es siempre un ser en situación, esta situación es la de un ser dividido entre el tiempo y la eternidad, de modo que se convierte en peregrino de lo Absoluto. En este caso la creencia, en el fondo, "no es más que una progresiva captura de la eternidad a través del tiempo: no es visión, sino movimiento para ver"⁷⁵.

b) La creencia, como fuente de **sentido**, ya que lejos de servir de plataforma de evasión del mundo para refugiarse en la pura subjetividad, creer no es sino esforzarse en descubrir progresivamente el sentido de ese mundo en el que vivimos⁷⁶, pues quien cree es una conciencia que progresa en la búsqueda de la verdad participando en ella. Lacroix encuentra un paralelo entre la afirmación del conocimiento verdadero, que no es evasión sino compromiso, y la creencia⁷⁷. De este modo la creencia se enfrenta a la postura existencial del

⁷²La condición credenda del hombre unida a su propia vocación personal podemos encontrarla más desarrollada en LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, o.c., 518-519.

⁷³JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid, 1985, 278. Jaspers aclara suficientemente en estas páginas que el único enemigo de todo hombre es el nihilismo. Y a pesar de todo el hombre no puede vivir sin creencia, pues "aun en el nihilismo, como antípoda de la creencia, sólo existe referido a una creencia posible, si bien negada". IBID.

⁷⁴Cfr. MEP., 136, 140. Textualmente, escribe Lacroix: "Creer es abrir el tiempo a la eternidad". IBI., o.c., 140.

⁷⁵IBI., o.c., 136.

⁷⁶Cfr. IBI., o.c., 137.

⁷⁷Cfr. IBID.

absurdo, ya que el absurdo no es tanto lo que carece de explicación cuanto de sentido. En esta misma medida, para nuestro autor, "creer es siempre creer en un sentido"⁷⁸.

c) La creencia, como modo de **encuentro**, en primer lugar, encuentro del hombre con la verdad y con los demás hombres. Ya que el hombre es un ser en continua peregrinación, la creencia aparece como factor de consolidación de su ser a través de la posibilidad del encuentro con los demás. Esta capacidad de encuentro se enmarca, igualmente, en la condición de temporalidad e historicidad en la que vive el hombre; el hombre es historia, y la temporalidad y la historicidad son constitutivas de la creencia⁷⁹. Desde esta perspectiva histórica el creyente cree, ante todo, en una tarea, de modo que tanto él como la humanidad son realidades que se encuentran aún por hacerse, estando siempre en camino.

d) La creencia, como modo de apertura y de **confianza**. Desde la conciencia de finitud el hombre se reconoce a sí mismo **estar** en la creencia, y entra a formar parte de una lógica de participación y de comunión⁸⁰. En esta perspectiva, a partir de la creencia me abro a aquello de lo cual participo; del mismo modo, cabe afirmar -en opinión de Lacroix- que la creencia no se dirige sólo a un objeto sino a un ser, y en esa medida la creencia rebasa la actitud intelectual para dar paso a la confianza ya que no se puede creer sin estar habitado por la confianza.⁸¹

e) La creencia, como ejercicio que comienza por uno mismo y por la humanidad de la que formamos parte; la primera condición para creer en algo radica en la creencia en uno mismo y en la humanidad, prolongado en la tarea de hacerse persona junto con los otros y en la realización de la humanidad nueva⁸²; para Lacroix este doble esfuerzo se sitúa en la movilización que genera la conciencia inquieta en el hombre

⁷⁸IBI., o.c., 150.

⁷⁹Lacroix explica este hecho aludiendo a al carácter experiencial del hombre, de modo que la creencia es siempre una experiencia personal de forma que "la marcha misma de la humanidad está formada por la confrontación y asimilación de estas múltiples experiencias", o.c., 149.

⁸⁰Recordando a Blondel, Lacroix afirma: "creer no es simplemente afirmarse por razones extrínsecas, ni tampoco atribuir a la voluntad el arbitrario poder de sobrepasar el entendimiento, es vivificar las razones intrínsecas, demostrables y demostrativas, por medio de la adhesión de todo el ser". IBI., o.c., 140

⁸¹Cfr. IBID.

⁸²Cfr. IBID.

que cree que le impulsa a hacer coincidir la humanidad en extensión con la humanidad en comprensión. No en vano, Lacroix apuesta seriamente: "creer es esperar e intentar que todos los hombres sean personas, los unos para los otros, y realizar las condiciones mundanas y supramundanas de esta perfecta reciprocidad de conciencias"⁸³.

Recogiendo todas estas características tomamos la opinión de Ricoeur como síntesis de lo que, a su juicio, representa la noción de creencia en Lacroix. Bajo el sugerente término de creencia, Lacroix "entiende un modo de conocimiento, comprometido en una situación, siempre recuperado por el sujeto en el momento de la duda, por un sujeto en comunión con otros sujetos, militante en el tiempo y secretamente llamado por la eternidad"⁸⁴.

4.- FILOSOFIA DEL SENTIDO

La pretendida objetividad de la cultura y filosofía contemporáneas no ha de estar reñida, según nuestro autor, con la búsqueda de sentido, desde el momento en que el mismo hombre es exigencia de sentido⁸⁵, lo cual quiere decir que no se queda anclado en primera instancia ni en el absurdo ni en la explicación exclusivamente objetiva que no alcanza a comprender las significaciones de los acontecimientos humanos. Lacroix intenta conciliar objetividad con búsqueda de sentido, al tiempo que propone un conocimiento explicativo-comprensivo de la realidad⁸⁶.

Lacroix reconoce que existen dos grandes tendencias que predominan en nuestro tiempo:

⁸³IBID.

⁸⁴RICOEUR, P., *La pensée engagée*, o.c., 708.

⁸⁵Cfr. MEP., 128.

⁸⁶Nos serviremos en este epígrafe del contenido del siguiente artículo del filósofo de Lyon: LACROIX, J., *Eloge du positivisme*, en ESPRIT, 236 (1956), 377-389. En él, Lacroix reconoce el título voluntariamente provocador del artículo, lo cual implica que no hay que cerrarse ningún camino en la investigación filosófica ni rehusar a priori la objetividad científica. Recuerda, en este sentido, que Mounier, en su *Tratado del carácter* expresa que sería deseable que el personalismo se confrontara directamente con las ciencias humanas, esto es, con procedimientos objetivos que estudian a la persona. Cfr. IBI., o.c., 377.

a) La idea de la ciencia del hombre como la última conquista del espíritu científico, el cual, a juicio de Lacroix, ha rebasado el estadio del mito, de la ignorancia, del error en suma, en el que permanecía la humanidad. Al convertirle en un objeto de la ciencia, se desviste al hombre de todo ropaje mitológico y se le coloca en su lugar auténtico: la naturaleza. En efecto, desde este punto de vista el hombre es un ser en la naturaleza y de la naturaleza. Así, quedan homologados cientifismo y conocimiento. Tomando en consideración la célebre distinción de Marcel entre problema y misterio, la ciencia entiende que para el hombre sólo existen problemas y no misterios. En este punto Lacroix mostrará su desacuerdo con la filosofía estructuralista de Foucault y Levi-Strauss⁸⁷.

b) La idea de la ciencia del hombre como mutilación de lo humano. Esta tesis entiende que tratar al hombre como simple objeto es desconocerle. Siguiendo la idea de Marcel, en lo profundo de lo humano late el misterio; éste se aloja en un lugar donde no alcanza el problema. Expresado de otra forma, esta postura aboga por el trato del hombre como sujeto. La ciencia trata y conoce al hombre, pero no reconoce todo lo humano, ya que lo humano es constituyente asimismo de otra forma de conocimiento, propiamente filosófico, que es la reflexión⁸⁸. Lacroix reivindica, como sabemos, la filosofía de la reflexión, llegando incluso a afirmar que "el hombre del sentido no puede ser más que el hombre de la reflexión"⁸⁹. Sin embargo, con la misma fuerza advierte del peligro de reaccionar con una excesiva exaltación subjetivista. El mismo reconoce que el exceso y desenfreno de subjetivismo es uno de los grandes males de nuestra época y de ese estado de cosas procede la oposición radical entre las ciencias de la naturaleza, que priorizan la **explicación**, y las ciencias del hombre, que defienden el concepto de **comprensión**.⁹⁰ Por el contrario, en el esfuerzo de diálogo que

⁸⁷El estructuralismo, a juicio de Lacroix, al mostrar la muerte filosófica del hombre, tras la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, conlleva la muerte del sujeto y, por ende, la muerte de la reflexión, de modo que nos encontramos ante una posición que, en buena lógica niega a la misma filosofía como posibilidad de desarrollo. Desde la exaltación de la ciencia o un cierto tipo de ciencia, defendida por los estructuralistas, Lacroix no acepta que esta ciencia reemplace a la filosofía. Cfr. GORIN, J.L. *Entrevista con Jean Lacroix*, en LE MONDE, 6/11/1966.

⁸⁸Cfr. LACROIX, L., *Eloge du positivisme*, o.c., 378.

⁸⁹MEP., 129.

⁹⁰Cfr. LACROIX, J., *Dangers de l'humanisme*, en COMPRENDRE, 16 (1955), 166. Lacroix advierte contra la tentación subjetivista de absolutizar un falso humanismo. Por eso, señala que el personalismo "debe guardarse de toda tendencia subjetivista. La persona no es el yo, sino una cierta manera de disponer del yo; a diferencia del existencialismo, el personalismo no es un

caracteriza a nuestro autor, éste entiende que "lo que hará progresar a las ciencias del hombre, en cuanto a su profundización y precisión, será básicamente la noción de objetividad"⁹¹.

La objetividad que privilegia Lacroix será la de las ciencias sociales, en detrimento de las ciencias naturales, más concretamente la biología. En efecto, Lacroix se muestra en desacuerdo con los reduccionismos biologicistas que tratan al hombre exclusivamente como animal, es decir, como simple naturaleza, ya que, si bien se halla enraizado en la naturaleza, el hombre es específicamente cultural e histórico -hacedor de historia- lo cual le desmarca del resto de los seres vivos anclados en su propia naturaleza biológica⁹². Para Lacroix es preciso ir más lejos de la noción de naturaleza biológica para llegar a conocer al hombre. A la idea de Dilthey: "Se explica la naturaleza humana y se comprende al hombre", Lacroix apostilla que la sola idea de explicar sin comprender es propiamente ininteligible. Quedarse en la explicación es sinónimo de anclarse en una grave y peligrosa situación⁹³, ya que la comprensión añade un

humanismo". IBI., o.c., 157. Lacroix evita confundir el humanismo existencialista centrado en el individuo y que olvida la dimensión comunitaria del mismo.

⁹¹LACROIX, J., *Eloge du positivisme*, o.c., 378.

⁹²En la distinción entre naturaleza y cultura, Lacroix no se halla lejos de las posiciones filosóficas de Scheler, de Zubiri o de la postura asumida por un científico como Francisco Ayala. Para Zubiri, la dimensión histórica de la realidad humana implica la transmisión de los caracteres psico-orgánicos, a través de las leyes genéticas, a sus descendientes biológicos, al tiempo que entrega unas formas concretas de estar en la realidad: una visión del mundo, unos valores, un lenguaje, y en definitiva una cultura. Esta entrega se realiza no por vía genética, sino que forma parte del *corpus* tradente de la historia, con lo cual el hombre rebasa la mera transmisión de carácter biológico. M Scheler, por su parte, entiende que el hombre no puede ser equiparado, en su esencia, al animal tomándolo como un simple resultado de la evolución biológica, pues en ese caso entre hombre y animal tan sólo encontraríamos diferencia de grados. Sin embargo, para Scheler, está dotado de un principio estructurador único, que comprende el tradicional concepto de razón humana y que comprende igualmente la intuición de los fenómenos primarios, además de ciertos actos de estimación y otros elementos volitivos. Ese elemento es el espíritu. Por otro lado, el genetista Ayala llega a la conclusión de que la verdadera evolución humana es la evolución cultural. Las diferencias bioquímicas y genéticas entre el hombre y los antropoides son relativamente pequeñas; sin embargo, el hombre es un animal extremadamente significativo, al que se le distingue básicamente por el atributo más peculiar que incorpora a su existencia: la cultura. Cfr. ZUBIRI, X., *La dimensión histórica del ser humano*, en REALITAS I, Madrid, 1974, 21-25; SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1974, 54-55.; AYALA, F., *Origen y evolución del hombre*, o.c., 161-162.

⁹³La absolutización de la explicación, y con ella del valor de la ciencia, conduce en último término a la eliminación de la propia filosofía. En este sentido, Lacroix afirma que "suprimir la filosofía es suprimir la razón. Toda la obra del hombre se ancla en una cierta fe en la racionalidad". GORIN, J.L., *Entrevista con Jean Lacroix*, o.c. Lacroix expresa que esta racionalidad es preciso comprenderla en su doble versión: como razón instrumental -en primer lugar- en el sentido de buscar los medios necesarios para

plus de conocimiento indirecto; en efecto, "comprender es siempre comprender un sentido"⁹⁴, de modo que la noción de sentido es correlativa a la de comprensión. La comprensión se mueve en el terreno de la significación, ya que es interpretación de signos⁹⁵. La razón va más allá de la sanción o legitimación de lo que ella hace; la filosofía -para Lacroix- ha de volverse continuamente a interrogar sobre el sentido último de todas las cosas y sobre la significación que se le dan a esas cosas, para convertirse en conciencia lúcida de la cultura de cada época⁹⁶.

Sin embargo, a juicio de Lacroix, no es preciso oponer explicación y comprensión ya que se encuentran mutuamente implicados conformando dos momentos dialécticos de un mismo acto de conocimiento⁹⁷. En definitiva, en el terreno del conocimiento nos hallamos siempre ante un tipo de conocimiento aproximado, nunca exacto. Lacroix entiende -con Bachelard- que un conocimiento aproximado no es un conocimiento aproximativo; y en esa medida el espíritu científico consiste en esforzarse siempre en precisar el grado de aproximación de un determinado saber. Será en el campo de la experiencia personal donde habrá que buscar un nuevo y más completo principio de objetividad⁹⁸, de modo que la comprensión de los hechos y acontecimientos completen a la explicación de los mismos.⁹⁹

Por otra parte, la filosofía del sentido no la contrapone Lacroix exclusivamente a los excesos de la explicación científica, sino también a aquella postura a la que Lacroix intentó combatir dialécticamente y que no es otra que **el absurdo**. Lacroix admite que "lo absurdo no es lo que carece de explicación, sino de

obtener un fin determinado, y como racionalidad del sentido, esto es, como un modo de razón más profundo, que funda a aquella racionalidad instrumental. Cfr. IBID.

⁹⁴LACROIX, J., *Eloge du positivisme*, o.c., 385. No oculta Lacroix que en el pensamiento moderno fácilmente se tiende a oponer sentido y ser, llevando las ciencias naturales sobre los fenómenos, mientras que las ciencias humanas se centran en el sentido, eclipsando el concepto de ser. Cfr. IBID.

⁹⁵Cfr. IBID.

⁹⁶Cfr. GORIN, J.L., *Entrevista con Jean Lacroix*, o.c.

⁹⁷Cfr. LACROIX, J., *Eloge du positivisme*, o.c., 386.

⁹⁸Cfr. IBI., o.c., 386.

⁹⁹Cfr. IBI., o.c., 389. Para nuestro autor ni las ciencias de la naturaleza deben mutilar la filosofía de la naturaleza, ni la filosofía del hombre debe reducir a las ciencias del hombre. Tanto para la ciencia como para la filosofía el camino se encuentra abierto. Cfr. IBID.

sentido"¹⁰⁰. Sin duda, para Lacroix el absurdo no es más que la ausencia de sentido y, al tiempo, filosofar supone rechazar el absurdo; "filosofar -dirá Lacroix- es suponer que el mundo tiene un sentido, es creer en un sentido y considerarlo a partir de aquí como un texto que hay que descifrar, una especie de lenguaje que es necesario comprender"¹⁰¹. A juicio de R. Dufourt, al interpretar a Lacroix, "sólo una racionalidad del sentido puede justificar y fundar nuestra existencia. Jean Lacroix nos lo hace descubrir a partir de las posiciones más destacadas del pensamiento contemporáneo a los que respeta sin tomar parte en ellas"¹⁰². Así, Lacroix se sitúa entre las corrientes filosóficas contemporáneas¹⁰³:

* **frente a la muerte de las ideologías**, como interpretaciones y proyección del estado actual de la sociedad, Lacroix muestra en su filosofía la necesidad de un personalismo expresado como anti-ideología, esto es, como intención radical de la humanidad¹⁰⁴;

* **frente a la muerte del hombre**, o lo que es lo mismo, la desaparición del sujeto racional, Lacroix observa -en su polémica con los estructuralistas- que toda búsqueda de objetividad presupone conceptualmente un buscador, esto es, un sujeto que busca, se interroga y vive existencialmente inquieto.¹⁰⁵

* **frente a la muerte de Dios**, como principio de la muerte del hombre y anuncio de ausencia de sentido y disolución del yo, Lacroix reclama la existencia de Dios para que el mundo tenga sentido, puesto que "admitir a Dios es rechazar el absurdo"¹⁰⁶.

¹⁰⁰MEP., 150.

¹⁰¹IBI., o.c., 127.

¹⁰²DUFOURT, R., *La pensée de Jean Lacroix*, o.c., 33.

¹⁰³Cfr. IBI., o.c., 34.

¹⁰⁴Sobre la noción del personalismo en Lacroix nos detendremos en el epígrafe 6 de este mismo Capítulo.

¹⁰⁵Lacroix insiste en que desde la pretendida objetividad del saber científico la búsqueda de sentido entre los objetos sobre los que se filosofa no puede ser resultado más que de un sujeto. Desde esa nueva situación, la reflexión filosófica sobre la ciencia y sobre el hombre tomado científicamente aclara nuestra existencia ya que en ella descubre el sentido. Cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 59.

¹⁰⁶MEP., 127.

Hacer frente al absurdo conlleva, igualmente, enjuiciar de un determinado modo las situaciones límite de la existencia humana, como por ejemplo el fracaso. En este caso, la filosofía se torna filosofía de los límites, es decir, en un cierto tipo de sabiduría¹⁰⁷. El mismo Lacroix reconoce que "no puede haber más filosofía humana que una filosofía de los límites, que es tanto como decir una filosofía que integre el fracaso hasta en su intención última"¹⁰⁸. Y ante el fracaso humano nacen actitudes diversas. La actitud filosófica que defiende Lacroix, siguiendo a Jaspers, será examinar con seriedad esta situación y, yendo más allá del absurdo como agotamiento de esa realidad, descubrir en la marca o huella de ese fracaso su sentido más hondo o, al menos, mantener la esperanza de poder descubrirlo en cualquier instante.

5.- DEFINICION DE FILOSOFIA

Creemos pertinente detenernos brevemente en la definición de filosofía que Lacroix ofrece, ya que a lo largo de su obra, esta definición aparece en numerosas ocasiones y con escasas variaciones en las explicaciones que da a su contenido. Comencemos, en primer lugar, por la formulación concreta que propone Lacroix para a continuación ver las posibles influencias que rodean esta apreciación y reflexionar, ulteriormente, en el significado más concreto de los principales conceptos filosóficos contenidos en dicha definición.

Para Lacroix, la filosofía es "la transformación por el espíritu del acontecimiento en experiencia"¹⁰⁹. Esta definición encuentra su fuente de inspiración en la noción de filosofía de Landsberg¹¹⁰, que a su vez se

¹⁰⁷Para Lacroix la sabiduría se halla ligada a la reivindicación de un humanismo fecundo, como modo de hacer filosofía. Cfr. LACROIX, J., *Danger de l'humanisme*, o.c., 166.

¹⁰⁸L.E., 135. Seguimos la versión en español de PEREZ GONZALEZ, A., Nova Terra, Barcelona, 1967.

¹⁰⁹Entre otros lugares, podemos hallar esta definición en las siguientes obras de nuestro autor: S.D., 7; MEP., 115; P.A., 63; C.C., 51; id., *L'intelligence et la foi*, o.c., 55; *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 55; *La pensée et l'action*, en CAHIERS ISEA, 79 (1959), 9; *Paul-Louis Landsberg*, en ESPRIT, 186 (1952), 45; *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c., 20; *L'athéisme et la pensée contemporaine*, en CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE, 6 (1968), 20.

¹¹⁰Cfr LACROIX, J., *Paul-Louis Landsberg*, o.c., 45-48. En este artículo, Lacroix hace coincidir la misma definición de filosofía que propugna Landsberg con la que reclama para su propio pensamiento. Cfr. IBI., 45.

halla sumergida en el fondo existencial que podemos encontrar en todo pensamiento, desde San Agustín hasta Kierkegaard, pasando por Pascal o incluso Nietzsche. Lacroix interpreta que Landsberg busca en la vida misma y en la experiencia de la existencia concreta la fuente misma del filosofar. Por ello, la filosofía no podría reducirse a ser una fórmula aséptica reduplicativa de la vida y de la existencia, de modo que se propone rehabilitar el acontecimiento como fuente originaria de la reflexión filosófica¹¹¹.

La filosofía arranca del modo como uno esté presente en el mundo, haciendo posible que la sensibilidad que se encuentra en el origen de esa misma presencia se constituya en origen de una forma de pensar y el sentimiento alcance a la razón dotándola de fuerza sentiente y cálida. Así, la filosofía -a juicio de Landsberg- se convierte en "el acto de la búsqueda de la verdad que transforma los acontecimientos de la vida en experiencia con ayuda del pensamiento"¹¹². Esta postura filosófica la asumirá Lacroix y la conducirá a una mayor radicalidad, si cabe, en la búsqueda de una experiencia que sea realmente significativa para el hombre y la sociedad de nuestro tiempo.

Conviene analizar más a fondo la definición de filosofía que propone nuestro autor para comprobar cómo va personalizando los elementos que toma de Landsberg y los va traduciendo a su estructura filosófica. Para ello vamos a investigar acerca de los conceptos fundamentales que intervienen en esta definición con el fin de descubrir sus mutuas relaciones. Los conceptos en los que vamos a detenernos son: espíritu, acontecimiento y experiencia.

5.1.- Espíritu

¿De qué espíritu nos habla Lacroix?; ¿acaso se refiere a un talante social-comunitario?, ¿a una dimensión antropológica?; si constituye una dimensión de la persona, ¿lo hace a modo de *elan* o impulso

¹¹¹Cfr. IBI., o.c.,45. Para Landsberg , a tenor de la interpretación que hace Lacroix, podrá ser el acontecimiento interior de naturaleza psicológica o moral y el acontecimiento exterior de naturaleza política, económica o social. Lacroix asumirá esta misma noción de acontecimiento.

¹¹²IBID.

vitalista exterior a la misma persona?. Conviene, pues, discernir qué entiende Lacroix por este término que, por otra parte, aparece con frecuencia en sus escritos.

Para comenzar, encontramos una buena pista hermenéutica en el mismo autor del que se sirve Lacroix para proponer la definición de filosofía. En efecto, Landsberg utiliza esa conocida expresión de que "la filosofía es la transformación por el espíritu"¹¹³. Landsberg es discípulo y amigo personal de Max Scheler¹¹⁴. Desde este punto de vista es fácil suponer que la utilización del término **espíritu** responde a la conceptualización scheleriana del mismo.

La noción de **espíritu** se enmarca, pues, en el intento de construcción de una verdadera antropología filosófica, por parte de Scheler, que se alejara, por un lado, de los reduccionismos científico-biologicistas que definían al hombre como un animal más en la escala de los vertebrados y como un mero producto final de la evolución, y por otro lado, que dotara de sentido y orientación al ser humano en un mundo cambiante en el cual el hombre había perdido su lugar específico¹¹⁵. El autor alemán desea tender puentes entre las ciencias positivas y la metafísica. El mismo reconoce esta urgencia en un texto clave para la comprensión de su empresa: "no hay problema filosófico cuya solución reclame para nuestro tiempo con más urgencia que el problema de una antropología filosófica. Con esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre, de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y lo mismo de sus posibilidades esenciales que de sus realidades"¹¹⁶. Sin desentenderse de la ciencia y de los avances que ésta

¹¹³IBID.

¹¹⁴"Landsberg admiraba por encima de todo que M. Scheler hubiera podido aunar en un solo pensamiento la profundidad germánica con la vivacidad del espíritu, esto es, el estilo francés". IBI., o.c., 47. Asimismo, Lacroix destaca a Landsberg como discípulo de Scheler en L.P., 81-84.

¹¹⁵No olvidemos que la obra antropológica principal de M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, intenta construir una antropología del sentido frente a las antropologías pretendidamente realistas, encabezadas por las tendencias científicas de la época, en especial de los científicos alemanes. En otro conocido texto de este mismo autor podemos leer: "Uno de los problemas fundamentales de la antropología filosófica es el del verdadero sentido que debemos atribuir a esas exaltaciones bruscas de la conciencia humana". SCHELER, M., *La idea del hombre y de la historia*, Losada, Buenos Aires, 1978, 15.

¹¹⁶SCHELER, M., cit. por PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1979, 71.

encarna, Scheler va buscando aquellos rasgos específicos que conforman la esencia del hombre¹¹⁷. El mismo Lacroix entiende que la dimensión racional del hombre no puede considerarse sin más como una simple prolongación o emergencia de la vida biológica¹¹⁸. En cualquier caso, buscar la esencia del hombre no implica que podamos llegar a una definición acabada del mismo, ya que éste se encuentra a caballo entre dos mundos: el de la naturaleza, del que emerge, y el del espíritu, al que apunta¹¹⁹. El concepto del **espíritu** se enmarcará en el estudio scheleriano de las esferas del ser¹²⁰.

El espíritu se inscribe en el marco de la esfera fundamental, es decir aquella que funda y distingue al ser humano como tal y le diferencia del resto de los animales. Frente a los que opinan que la diferencia del hombre respecto al animal estriba en la capacidad de elegir del hombre, como expresión de su inteligencia y frente a los que niegan tal diferencia pues sostienen que el hombre es un animal más, Scheler propone una diferencia **esencial** que va más allá de lo que vulgarmente llamamos inteligencia y facultad de elegir y que nada tiene que ver con un plus de funciones o capacidades vitales-biológicas frente al resto de la escala animal. Esta diferencia esencial constituye lo que Scheler denomina un nuevo principio. "El nuevo principio que hace del hombre un hombre es ajeno a todo lo que podamos llamar vida, en el más amplio sentido, ya que en el psíquico interno o en el vital externo, lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda la vida en general; es un principio que, como tal, no puede reducirse a la «evolución natural de la vida», sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de quien también la vida es una manifestación parcial"¹²¹. Existe algo radical, por lo tanto, que se

¹¹⁷Scheler no soslaya que "la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean". SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1974, 24.

¹¹⁸LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c., 10.

¹¹⁹Cfr. PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, o.c., 74. Por ello, Scheler, busca una idea unitaria del hombre frente a los reduccionismos teológicos o científicos que arrastran al pensamiento occidental.

¹²⁰Las esferas del ser, en Scheler, constituyen la expresión de su metafísica del hombre o metaantropología. Parte del esquema "cuerpo-psyque-espíritu" y, siguiendo el criterio de fundada a fundante, de menos a más fundamental, encontramos las siguientes esferas: 1) esfera de la vida; 2) esfera de la corporeidad y el psiquismo; 3) esfera del mundo exterior; 4) esfera del mundo interhumano; 5) esfera del absoluto. Estas esferas se corresponderán básicamente con la escala de los valores y están sujetos a una ley general que expresa la originaria e irreductible condición de cada esfera frente a todas las demás. Cfr. IBI., o.c., 79-84.

¹²¹SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, o.c., 54.

encuentra por encima de toda vida y cuyas características son absolutamente irreducibles a la vida. Este principio es designado por Scheler como **espíritu**¹²². El espíritu no es una superestructura sublimada de la vida instintiva; su procedencia pertenece al orden metafísico, no empírico, y es capaz de aprehender el mundo de las ideas y de los valores; es un auténtico **logos** que abre al hombre nuevas posibilidades de ser¹²³. Este término, además, permite la inclusión conceptual de actos como el amor. Siguiendo la ley general de las esferas del ser de Scheler, el espíritu es, negativamente tomado, inderivable de la vida, si bien positivamente analizado se caracteriza por su absoluta originalidad. En efecto, el espíritu, en este orden de cosas, es una atribución exclusiva del ser humano. Pero, ¿de qué manera existe?. La forma concreta en que existe el espíritu en el hombre es la persona. Podemos afirmar que en Scheler persona y espíritu son equivalentes en tanto que la primera constituye la manifestación existencial del segundo. En palabras del propio filósofo alemán: "denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito"¹²⁴. De este modo, se infiere que todo espíritu ha de ser necesariamente personal, de la misma forma que toda persona ha de ser espiritual. No se puede concebir la idea de un espíritu impersonal: "la persona es la forma de existencia esencialmente necesaria y única del espíritu en cuanto que se trata de un espíritu concreto"¹²⁵.

El espíritu, pues, es la expresión de la independencia y grado absoluto (suelto-de) del hombre frente al resto de los seres vivos. Ahora bien, Scheler rechazará cualquier paralelismo entre espíritu y *elan vital* o cualquier tipo de vitalismo¹²⁶.

Volviendo a la definición de filosofía propuesta por Lacroix, nos interesa detenernos brevemente en algunas características básicas del espíritu, en el pensamiento de Scheler, que Lacroix asumirá y desarrollará en su obra.

¹²²Cfr. IBI., o.c., 55.

¹²³Cfr. SCHELER, M., *La idea del hombre y de la historia*, o.c., 65-66.

¹²⁴SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, 55.

¹²⁵SCHELER, M., cit. por PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, o.c., 286.

¹²⁶Cfr. IBI., o.c., 277.

La nota distintiva más importante del espíritu es la **apertura al mundo**, esto es, su carácter de independencia, libertad y autonomía esencial frente a los lazos y presión de lo exclusivamente biológico. "Semejante ser espiritual ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es «libre frente al mundo circundante», está abierta al mundo"¹²⁷. El mundo circundante, en Scheler, comprende todos aquellos objetos que contienen un valor de símbolo para las necesidades vitales de ese ser. Este **mundo** -a juicio de Pintor Ramos- "comprende todo aquello que puede ser objetivado (...). Sólo puede tener **mundo** aquel ser que pueda tomar frente a esas estructuras la suficiente distancia para objetivarlas"¹²⁸.

En el caso del animal, éste tan sólo puede moverse en el esquema cerrado del impulso biológico que genera en el medio¹²⁹. El hombre rompe con esos lazos y exige la existencia de una instancia supravital, que sea independiente en su raíz y en su desarrollo de los intereses vitales.

La apertura, propia del ser espiritual, comporta, pues:

- Independencia del medio y control específico sobre él¹³⁰.
- Capacidad para objetivar y no permanecer fusionado en el medio¹³¹.
- Capacidad para poseerse a sí mismo y tener conciencia de sí. El hombre, así, se siente dueño de sí mismo; de algún modo, el hombre puede objetivar su propia constitución biológica y psíquica y cada

¹²⁷SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, o.c., 55.

¹²⁸PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, o.c., 281.

¹²⁹"Todo lo que el animal puede aprehender y retener de su medio, se halla dentro de los seguros límites e hitos que rodean la estructura de su medio". SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, o.c., 56. Incluso las investigaciones antropológicas como las de Gehlen dan cuenta de una concepción del hombre considerado como animal básicamente carencial, ya que ha nacido sin terminar, además de ser una especie prematura en el momento de su nacimiento: este no-acabamiento biológico le obliga a vivir permanentemente abierto hacia lo nuevo. Cfr. GEHLEN, A., *El hombre*, o.c., 35-40.

¹³⁰Tomamos la fórmula zubiriana desarrollada por GRACIA, D. en *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1989.

¹³¹"La objetividad es la categoría más formal del lado lógico del espíritu". SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, o.c., 58.

una de sus vivencias. Esta autoconciencia "es el grado más alto que alcanza la evolución de la conciencia a lo largo del mundo de la vida"¹³².

La apertura, de este modo, constituye algo más que una posibilidad. El hombre es una realidad constitutivamente abierta a toda realidad y a sí mismo como realidad. Lacroix lo entiende así. El hombre supera la estructura de lo instintivo y se abre hacia una nueva forma de contacto con la realidad, lo que le convertirá en animal de experiencia. Para Lacroix, el hombre se abre, básicamente, en tres direcciones, en las mismas en las que análogamente el hombre es capaz de dialogar: se abre a sí mismo como realidad, a los otros, al mundo exterior y a Dios. Para Lacroix el término **espiritual** hace referencia explícita a la oposición frente a cualquier intento de intimismo o psicologismo filosófico: "Yo empleo el vocablo espiritual en su verdadero sentido de apertura a sí mismo, a los otros y al mundo y por oposición al intimismo y a la introspección psicológica"¹³³. Así, podemos comprender que Lacroix defina la filosofía igualmente como "la traducción intelectual de una experiencia espiritual"¹³⁴.

En su aplicación antropológica, la noción de **espíritu** de Scheler aporta a Lacroix sugestivas consecuencias, ya que ahonda en las posibilidades de conceptualización de lo que tradicionalmente se llama **personalidad**, y lo hará frente a cualquier concepción estática de la persona. En efecto, la persona va a ser considerada como una entidad dinámica, como la unidad de sus actos y, en consecuencia, como algo que se encuentra más allá de toda reducción a lo material y aún a lo psíquico. La concepción de persona que se deriva del pensamiento de Scheler está, pues, dirigido tanto contra el impersonalismo abstracto como contra el individualismo empírico que niega el carácter específico de la espiritualidad personal.

Regresando a la definición de filosofía que ofrece Lacroix, ya podemos entender que la filosofía es obra de la singularidad y dinamicidad humanas, del espíritu que siempre es personal y que es el que opera sobre los acontecimientos que el hombre vive.

¹³²PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, o.c., 283.

¹³³LACROIX, J., *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c., 20.

¹³⁴IBID.

5.2.- Acontecimiento

Por acontecimiento Lacroix entiende el dato bruto, la sensación, la situación histórica concreta, la vivencia espontánea, los múltiples conocimientos adquiridos por cada uno individualmente y por la humanidad en su conjunto, todo lo que nos llega o que hacemos llegar interior o exteriormente, el esfuerzo por vivir y pensar; en definitiva, todo aquello que recibimos, conocemos o hacemos ¹³⁵.

Esta amplia descripción del término **acontecimiento** que Lacroix nos ofrece revela una idea fundamental: el punto de partida de la filosofía, para nuestro autor, es la situación humana. La filosofía que él defenderá no sólo será una filosofía del hombre en general tomado de modo abstracto, sino una filosofía del hombre en situación, es decir, que toma la totalidad de la condición humana, en su carácter poliédrico y complejo, como punto de partida de la reflexión filosófica. En este sentido, Lacroix entiende que en nuestros días asistimos al desarrollo de una filosofía del hombre en situación ¹³⁶.

Ahondando un poco más, podemos describir los contenidos esenciales de la situación humana y las consecuencias que de ella se derivan.

Por situación humana hemos de entender tanto la situación real -en cuanto concreta- como la situación de realidad en la que se halla todo hombre, esto es, la situación constitutivamente abierta a las cosas reales como tales. Lacroix expresa en su último libro, *Le Personnalisme*, que el personalismo (como impulso filosófico que él mismo alienta) ha de ayudar a la persona a enraizarse en lo real desde su situación concreta ¹³⁷. Pues bien, la situación humana se caracteriza no por la complejidad de las cosas que conforman esa situación, sino que, siguiendo el pensamiento de Zubiri, "esas cosas se presentan como realidad, la situación humana es situación de realidad y no meramente de estímulos" ¹³⁸. Al tiempo, la situación real del

¹³⁵Cfr. en los siguientes textos de Lacroix: P.A., 63; C.C., 51; *La pensée et l'action*, o.c., 9; *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 55; *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c., 20.

¹³⁶LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c., 10.

¹³⁷Cfr. L.P., 117.

¹³⁸ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 578-579. En el caso de los animales, como observamos en páginas anteriores, la situación es constitutivamente cerrada, es decir, el margen de movimiento se encuadra en el ámbito del medio, del habitat determinado. El hombre

hombre, por ser real, es concretamente real; la **situación** es la expresión de un concepto espacial y relativo: expresa un determinado **estar**, un estar, por lo demás, variable, dinámico y sujeto a constantes cambios, enmarcado en un devenir histórico que se proyecta hacia el futuro. En esta acepción de situación hemos de enmarcar la continua alusión de Lacroix a la historia como auténtico laboratorio del filósofo; la historia entendida en su vertiente individual y comunitaria¹³⁹.

Las consecuencias inmediatas que se desprenden de este punto de partida filosófico explicitado por Lacroix constituyen una configuración determinada de la filosofía caracterizada, a nuestro juicio, por las siguientes notas distintivas:¹⁴⁰

- Filosofía que **hace frente a la realidad** en su complejo dinamismo. En definitiva, en cada situación el hombre ha de habérselas con ella, haciéndola frente con sus propios recursos. La filosofía, a juicio de Lacroix, ha de sumergirse plenamente en el acontecimiento -que es la situación histórica personal, social e histórica- haciéndola frente con el recurso de la reflexión.

- Filosofía que **dialoga** con las instancias y realidades a las que se abre la persona; de nuevo hay que recordar la vertiente dialógica del hombre, en virtud de su constitucional posibilidad de apertura, a sus tres puntos de referencia fundamentales: a sí mismo, desde la transparencia y lucidez que conforman la vida interior; a los otros seres humanos, desde el encuentro, la confesión y el amor como modos de mutua promoción; y a apertura a Dios y diálogo con Dios como la culminación de la posibilidad más profunda de la que el hombre es capaz¹⁴¹.

trasciende esa situación; su situación es constitutivamente abierta no sólo por parte de las cosas a las que se abre el hombre, sino también por parte del hombre mismo, "pues el hombre está abierto a la situación él mismo, en cuanto realidad". ., o.c., 579.

¹³⁹Cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 51.

¹⁴⁰Indicamos estas posibles notas distintivas no de manera concluyente y acabada, sino teniendo en cuenta el nivel inicial de la reflexión en la que nos encontramos.

¹⁴¹Cfr. L.P., 41-43. Las alusiones de Lacroix a la triple apertura constitutiva de la persona : a uno mismo, a los demás y a Dios, son continuas en sus escritos. En este caso, hemos tomado en cuenta el desarrollo que de este carácter de la persona realiza en su último libro, *Le Personnalisme*, y que lo caracteriza, además, en términos de plegaria. La apertura, el diálogo es, en definitiva, plegaria a uno mismo, a los demás y a Dios. Sobre ello volveremos en el Capítulo V , epígrafe 4.2. de este trabajo.

- Filosofía que se enmarca en un **sistema abierto**, flexible y dinámico, como abierta, flexible y dinámica es la historia en la que se desarrollan los acontecimientos y en la que transitan las situaciones concretas. La filosofía, así, sin caer en fáciles relativismos, está sujeta a un tiempo y a un espacio. Lacroix filosofa para el hombre de hoy en su situación real de crisis global de civilización, para ayudar al hombre de nuestro tiempo a filosofar también desde su concreta situación.

- Filosofía que indaga el **sentido** de la realidad, por cuanto la situación es, como hemos comprobado, una situación de realidad, y no podemos obviar que cambiar de situación o crear situaciones nuevas constituye buena parte del quehacer humano. Cambiar de situación no es tan sólo cambiar de ubicación espacial, sino cambiar, o al menos, poner entre paréntesis la referencia o conjunto de referencias desde las cuales estoy situado. De este modo, podemos afirmar, con Lacroix, que situarse es orientarse. La situación contiene implícitamente un problema de sentido y de orientación. Como escribe Jaspers, "el ser-situación no es el comienzo del ser, sino sólo el comienzo de la orientación en el mundo y del filosofar"¹⁴². Así, la situación no sólo es origen de la apertura del hombre a la realidad, sino que esa apertura se convierte en pregunta: ¿qué sentido tiene mi situación actual?; ¿cómo puedo orientarme en ella?. Por eso, la filosofía será para Lacroix el pensamiento que interroga¹⁴³, un pensamiento de segundo grado, un volver sobre el pensamiento primero que ya suponía. Desde esta perspectiva, "la filosofía no es creadora, supone ya un dato"¹⁴⁴, el dato del acontecimiento que emana sentido y orientación desde la reflexión. El acontecimiento expresado en la situación histórica personal o social concreta es el material sobre el cual se apoya la filosofía¹⁴⁵. De esta manera, el acontecimiento se ve necesariamente abocado a su transformación en experiencia significativa mediante la reflexión.

¹⁴²JASPERS, K., *Filosofía (vol.I)*, Madrid, 1958, XXX.

¹⁴³Cfr. P.A., 62.

¹⁴⁴IBI., o.c., 63. Para Lacroix la reflexión filosófica no es creadora sino ante todo reveladora, ya que ella no aporta apenas conocimientos nuevos, sino que se aplica a lo aprehendido y vivido por cada uno. Cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 57. Siguiendo esta orientación Lacroix escribe en otro momento: "La filosofía consiste en reflexionar sobre una experiencia a fin de desentrañar su sentido". F.F., 13.

¹⁴⁵LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 57.

5.3.- Experiencia

La experiencia, en el contexto de la definición de filosofía que ofrece Lacroix, es un concepto distinto al de acontecimiento; es el mismo acontecimiento en cuanto reflexionado por el espíritu y convertido, gracias a esa transformación intelectual, en un contenido significativo para el hombre¹⁴⁶. Reflexión y sentido vuelven a darse la mano en el momento de moldear el significado de la experiencia humana.

La reflexión es la transformación que por parte del espíritu opera en el acontecimiento con el fin de obtener una experiencia significativa. Es a partir de los acontecimientos, personales, sociales e históricos, como hemos de construir nuestra experiencia desde la reflexión¹⁴⁷. Esta reflexión tiene por objetivo profundizar y situar el acontecimiento en una totalidad, en un ámbito de sentido en el cual podamos ir encuadrando el resto de los acontecimientos¹⁴⁸.

Lacroix ha tratado fundamentalmente el dato de la **acción** como acontecimiento relevante de la existencia humana. Lacroix entiende la acción en los términos fijados por su maestro Blondel. Para nuestro autor, la naturaleza del filosofar se halla en la síntesis pensamiento-acción. La verdadera fuente de la filosofía, insiste Lacroix, es la acción¹⁴⁹. Esta acción encuentra su alimento en el dinamismo generado por la inteligencia y la voluntad, esto es, el querer, el conocer y el ser. La acción, entonces, sirve de unión de diferentes elementos constitutivos de lo humano¹⁵⁰ y constituye al ser no fijándolo en un ser (*esse*) estático, sino situándolo en un **siendo** (*feri*), en una permanente tarea de construcción personal, nunca acabada,

¹⁴⁶Cfr. P.A., 63; C.C., 51; id., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 55; *La pensée et l'action*, o.c., 9; *L'intelligence et la foi*, o.c., 55; *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c., 20.

¹⁴⁷Cfr. C.C., 52.

¹⁴⁸Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 55. Sin embargo, el propio Lacroix no oculta que en un mundo y un tiempo como el actual donde se privilegia la técnica y lo que contiene carácter inmediato, un mundo en definitiva en periodo de mutación, la reflexión goza de total descrédito. cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 63.

¹⁴⁹Cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 55.

¹⁵⁰La acción -dirá Lacroix- "domina todas las energías de la naturaleza, suscita las concepciones metafísicas, rebasa el ideal y la realidad buscando su ecuación en un tipo de absoluto que ella misma postula. La acción es constitutiva del ser". IBID. No podemos obviar en toda esta reflexión el análisis blondeliano que la sustenta.

siempre dinámica y en tensión creadora; así, la acción es la síntesis en movimiento de lo conocido y de lo vivido, del saber y del hacer¹⁵¹.

Desde el punto de vista expuesto, la reflexión que opera el espíritu sobre el acontecimiento, entendido éste básicamente como la acción humana, se caracteriza por ser:

a) Una **reflexión crítica**; la reflexión implica una cierta distancia de perspectiva en relación con la acción¹⁵². Y si la razón no es, como así piensa Lacroix, una simple prolongación de la esfera animal, del estadio meramente biológico, la razón -en virtud de la capacidad de reflexión- descubre que el hombre no puede vivir fusionado en la acción pues se encontraría perdido en ella. Más bien, "si el pensamiento es necesariamente compromiso en la acción, debe ser un pensamiento que toma distancia de perspectiva -y en eso consiste el examen crítico-"¹⁵³. Para Lacroix toda reflexión consta de dos tiempos diferentes que han de ser rítmicamente unificados: un tiempo de distanciamiento, que es idealista, y un tiempo de adhesión y de consentimiento, que es realista¹⁵⁴. En el movimiento reflexivo se siguen las afirmaciones y las negaciones; las dudas caminan junto a las certezas, de modo que la crítica va operando y constituyéndose en auténtico examen. Pero gracias a esta capacidad crítica de la reflexión, Lacroix reconoce que el pensamiento deja de ser exclusivamente objetivo para tornarse en pensamiento subjetivo, entendiendo por subjetivo el pensamiento vinculado al sujeto y asumido, por tanto, por él¹⁵⁵. Gracias a esta instancia crítica, por último, el hombre no está condenado a un automatismo absurdo y sin sentido¹⁵⁶.

b) Una **reflexión normativa**. La reflexión propicia encuadrar las acciones en un marco de referencia coherente y mínimamente sistematizado, que puede entenderse como un sistema de valores libremente

¹⁵¹Cfr. IBID. Filosofar, entonces, supone un serio esfuerzo de ascesis permanente.

¹⁵²Cfr. LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c., 10.

¹⁵³IBID. Lacroix recuerda que el análisis del pensamiento *engagée-degagée* lo realizó en su momento Mounier en su *Traité du Caractère*; Cfr. MOUNIER, E., *Obras Completas (vol. II)*, o.c.

¹⁵⁴Cfr. LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c., 11.

¹⁵⁵Cfr. IBID.

¹⁵⁶Lacroix recuerda que para Leibniz los hombres somos empíricos, esto es, autómatas, en las tres cuartas partes de nuestras acciones. En este sentido, Lacroix afirma que "la reflexión crítica es el fin del automatismo". IBID.

asumido; de modo que reflexionar una acción es confrontarla con un modelo, o si se prefiere, con un ideal, ya que para poder estar en la realidad el hombre debe moverse en la idealidad. Así entendida, la reflexión supone ir siempre más lejos¹⁵⁷.

Por otro lado, para Lacroix la reflexión es una especie de regreso hacia el dinamismo espiritual que es la fuente común del hacer y del pensar. Y, por añadidura, se constituye en la fuente donde bebe la conciencia humana. La conciencia, para Lacroix, "no es un simple espectador, sino el agente principal y animador de nuestra vida"¹⁵⁸. La reflexión hace posible que el hombre no se encuentre exclusivamente embarcado y comprometido, sino que él se embarque y se comprometa de modo protagonista. La reflexión normativa parte de un dato, un acontecimiento que no ha creado, que le viene dado. Y ella lo debe reasumir y, tomándolo entre sus manos, lo ha de utilizar del mejor modo posible en función del fin al cual se halla regulado¹⁵⁹. De esta forma, la acción se convierte en plenamente humana, asumiendo todo el dinamismo espiritual del ser. La acción integralmente considerada, debe tomarse, pues, como la búsqueda del acuerdo entre el conocer, el querer y el ser, contribuyendo así a la promoción y al compromiso de la persona. Para Lacroix, siguiendo a Blondel, "si una ciencia de esta acción integral pudiera constituirse, ésta sería la filosofía"¹⁶⁰.

Queda, pues, recogida, la intención básica de Lacroix que revela la definición de filosofía. La misma supone un notable esfuerzo de significación donde el espíritu opera desde la inquietud que le produce el acontecimiento. La filosofía, según Lacroix, adopta un carácter marcadamente reflexivo para dar cabida a la totalidad de lo real personal y social histórico enmarcándola en un sistema abierto. En esta noción de filosofía se encierra una aspiración profunda: la aspiración de la plenitud del hombre que ciertamente es añorada y buscada de múltiples formas. La filosofía, en este sentido, ha de permanecer siempre como un camino permanentemente abierto, que va más allá de ella misma, que apunta siempre al "más lejos aún". El modelo de filosofía que impulsa Lacroix nos abre el camino para un diálogo constructivo con el pensamiento contemporáneo, tomado en toda su diversidad. Sin ser la palabra pura ni la expresión total de la vida, la

¹⁵⁷Cfr. IBI., o.c., 13.

¹⁵⁸IBI., o.c., 14.

¹⁵⁹Cfr. IBI., o.c., 15.

¹⁶⁰IBID.

filosofía, en Lacroix, se torna en la palabra de la vida. La vida del pensamiento, según nuestro autor, está hecha de confrontación y profundización de todas las experiencias posibles. La filosofía no es originaria en el sentido de que suponga un dato previo; la materia prima podrá ser moral, política, estética o religiosa; en cualquier caso, "no existe filosofía a no ser que esa materia prima haya sido transformada en discurso racional, universalmente válido, por medio de la reflexión"¹⁶¹ Esta noción de filosofía, por tanto, se ancla en un pensamiento no dogmático ni escéptico, sino interrogativo, teniendo presente siempre que quien cuestiona es el hombre en situación.

La filosofía, así entendida, asume plenamente el carácter de intimidad y el carácter de sociabilidad que se debe suponer a un personalismo filosófico como el que propone Lacroix.

6.- EL PERSONALISMO DE LACROIX

Llegados a este momento de nuestro trabajo, hemos de considerar un tema francamente importante en el pensamiento filosófico de Lacroix: el personalismo. Sin embargo, no hemos de perder de vista el objeto central de esta investigación: la antropología del filósofo de Lyon. Sin duda, con ser el personalismo el aspecto más conocido de Lacroix, nos limitaremos a ofrecer en este epígrafe una síntesis de su propuesta personalista y alguna de las principales críticas que se le han realizado¹⁶².

6.1.- La noción de Personalismo.

La primera dificultad que encuentra Lacroix radica en definir el personalismo, tanto en cuanto él mismo constata que el término **personalismo** como tal ha ido adquiriendo progresivamente un significado indefinido y ambiguo¹⁶³. Lacroix mismo reconoce que "la palabra personalismo no suele tener en el lenguaje

¹⁶¹Carta de Lacroix a Garaudy en GARAUDY, R., *Perspectivas del hombre*, Platina, Buenos Aires, 1965, 178.

¹⁶²No se nos oculta que en este punto aparecen interesantes vetas de reflexión crítica hacia el propio Lacroix, fundamentalmente en relación a sus oscilaciones conceptuales a la hora de definir qué sea el personalismo y si éste debe ser entendido o no como filosofía. Esta y otras críticas las recogeremos sintéticamente sin poder detenernos en ellas, ya que no configuran el objeto central de nuestra investigación.

¹⁶³Cfr. LACROIX, L., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 18.

corriente, incluso en el filosófico, más que un sentido vago e impreciso"¹⁶⁴. En este sentido, Borne habla de una crisis de identidad que atraviesa el mismo personalismo¹⁶⁵, y Ricoeur anuncia la muerte del personalismo como hecho cultural, ya caduco¹⁶⁶. Por otro lado, el término personalismo no es de hoy¹⁶⁷. Lacroix reconoce que, así como Mounier escribió una *Introducción a los existencialismos*, se podría escribir en estos momentos una *Introducción a los distintos personalismos*¹⁶⁸. De hecho, entiende que hay más de un personalismo, desde el personalismo racionalista de Kant, o el personalismo individualista de Renouvier, el personalismo moral -de inspiración cristiana- de Laberthonnière o el idealismo personalista de Lachière-Rey¹⁶⁹. Por lo tanto, ha de quedar claro, según Lacroix, que Mounier no es el creador del personalismo, sino que lo ha heredado de la doble tradición cristiana y romana¹⁷⁰. Lacroix recuerda que el mismo Mounier, antes de morir "dejaba sobre su mesa de trabajo las primeras paginas de un libro que no debía ser más que una recolección de trozos escogidos: una antología de páginas personalistas de todos los grandes pensadores desde los presocráticos hasta nuestros días"¹⁷¹. En esta línea, Lacroix reconoce que "lo que yo hubiera querido, por

¹⁶⁴P.A., 27.

¹⁶⁵Cfr. BORNE, E., *L'ultra-personnalisme de Jean Lacroix*, en LE MONDE, 17/12/1972.

¹⁶⁶Cfr. RICOEUR, P., *Meurt le personnalisme, revient la personne*, en ESPRIT, 73 (1983), 113-119; traducido al español en RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 1993, 95-103. Ricoeur entiende que en la confrontación de los distintos -ismos (personalismo, existencialismo, marxismo, estructuralismo, etc.) el personalismo es el que sale perdiendo desde el punto de vista conceptual; en suma, "el personalismo no era lo bastante competitivo como para ganar la batalla al concepto". IBID.o.c., 96. Apuntamos la crítica que C. Díaz realiza a esta apreciación de Ricoeur. Para C. Díaz el punto de vista de Ricoeur adolece de debilidad por cuanto su punto de vista está excesivamente preso de las modas del momento, ya que critica la falta de rigor conceptual al personalismo en favor de un estructuralismo que años más tarde de la publicación del artículo de Ricoeur (1983) se ha vuelto obsoleto. La segunda debilidad de Ricoeur se hallaría en la falta de rigor conceptual en la que cae el filósofo francés, tras criticar la endebles conceptual del personalismo, al definir a la persona en términos de crisis-actitud, sin fundamento teórico alguno. Cfr. DIAZ, C., *Diez miradas sobre el rostro del otro*, Caparrós, Madrid, 1993, 64-65.

¹⁶⁷Cfr. L.P., 8, 17.

¹⁶⁸Cfr. *Carta de Jean Lacroix a Garaudy*, en GARAUDY, R., *Perspectivas del hombre*, o.c., 178.

¹⁶⁹Cfr. IBI., o.c., 178-179.

¹⁷⁰Cfr. P.A., 193. C. Díaz entiende, igualmente, que podemos interpretar el personalismo como un **cruce de caminos**, donde confluye tanto la raíz antigua y medieval, centrada en los filósofos cristianos, como la raíz kantiana y en tercer lugar la raíz fenomenológica iniciada por Husserl y culminada en nuestros días por Lévinas. Cfr. DIAZ, C., *Para ser persona*, Instituto Enmanuel Mounier, Las Palmas, 1993, 7-13.

¹⁷¹L.P., 133.

mi parte, es colegir la inspiración personalista en tanto que es el punto de partida de todo grande y profundo pensamiento verdadero¹⁷². De aquí se desprende una vez más que desde un punto de vista histórico, Mounier ha asumido el papel del personalismo *engagé*, comprometido y encarnado, mientras que Lacroix asume su condición intelectual al reflexionar en distancia de perspectiva (*pensée dégagée*) la inspiración personalista.

6.2.- La inspiración personalista

En su obra más conocida, *El personalismo como anti-ideología*, encontramos el núcleo conceptual del personalismo que sostiene Lacroix. Aquí defenderá el personalismo como inspiración y como anti-ideología, y lo hará con vehemencia, con un estilo poco habitual en nuestro autor: "Para sus adversarios, el personalismo no es más que una ideología; para sus defensores, una filosofía. En realidad no es ni una cosa ni otra. Lo que vicia es la pretendida alternativa entre filosofía e ideología. (...). Ciertamente, hay filosofías de inspiración más directamente personalista. Pero una inspiración no es una doctrina. ¿Se sigue de aquí que el personalismo no sea más que una ideología?. Nuestra paradoja, si se quiere -en realidad un truísmo- consistirá en sostener que lejos de ser una ideología es la anti-ideología por excelencia"¹⁷³. Entiende Lacroix que caminar a caballo entre la filosofía y la ideología es sinónimo de estar montado en cierto modo en la ambigüedad. H. Duméry comprende bien los escrúpulos de Lacroix ya que "habitualmente, la ideología es la filosofía de los otros, mientras que la ideología propia, la que no pasa desapercibida porque es vivencia, se ofrece a su autor como filosofía de pleno derecho"¹⁷⁴. Se sitúa frente al concepto de personalismo legado por Mounier¹⁷⁵ y entiende que el personalismo es, ante todo, una inspiración¹⁷⁶ que se expresa históricamente

¹⁷²IBID.

¹⁷³P.A., 30. Lacroix volverá a repetir en otra ocasión más que el personalismo no es ni ideología ni filosofía. Cfr. IBI., o.c., 64.

¹⁷⁴DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, en ESPRIT, 433 (1974), 497.

¹⁷⁵Años antes Mounier había escrito: "El personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema. No rehuye la sistematización, pues el orden es indispensable en los pensamientos". MOUNIER, E., *Obras Completas (vol. III)*, o.c., 451. Constatamos una clara discrepancia acerca de qué sea el personalismo, ya que mientras que Mounier aboga positivamente por la concepción filosófica del personalismo, Lacroix no acepta esta caracterización, enmarcándola, como veremos a continuación, en el ámbito de la intención o inspiración personalista. Lacroix entiende que no pueden colocarse al mismo nivel el marxismo, el existencialismo y el personalismo; el personalismo es más inspirador de sistemas que un sistema filosófico, de ahí que lo denomine "transpersonalismo". Cfr. MEP., 95. Pintor Ramos, por su parte, decantándose por la postura que defiende Mounier entiende que en rigor el personalismo en absoluto se trata de un sistema filosófico cerrado sobre sí, pero tanto en cuanto se articula a través de un

bajo formas muy diversas. Al desmarcarse de las ideologías y de la noción de personalismo como filosofía, Lacroix busca, a nuestro juicio, el cumplimiento de dos objetivos. En primer lugar, libra al personalismo de las modas del momento, con lo cual el personalismo se identificaría con una ideología más que comienza y termina en una época determinada y, al tiempo, lo libra de una visión parcialista y reduccionista de la realidad. En segundo lugar, Lacroix pretende abarcar, desde el personalismo, nociones como fe o creencia racional, que hacen que el propósito personalista vaya más allá de lo filosófico¹⁷⁷, si bien esta pretensión es juzgada como excesiva por Duméry¹⁷⁸.

Que el personalismo sea inspiración significa concebir una metafilosofía¹⁷⁹ cuya máxima posibilidad sea la de remontar más allá de cada doctrina concreta para encontrar en ella la motivación que la constituye, la experiencia espiritual que la pone en marcha. Por ello, el personalismo se configura como una forma de totalidad que pretende evitar cualquier tipo de reduccionismo. Al decir de C. Díaz, el objetivo del personalismo es, para Lacroix, "lo universal en el hombre y en la humanidad, cosa que en modo alguno es propia de ninguna ideología, ni forma o sistematizaciones ideológicas que siempre intentan amenazar a la

mínimo armazón de estructuras conceptuales dotadas de sentido y promueven una acción determinada, sí puede considerarse como una auténtica filosofía, y no sólo una actitud. Cfr. PINTOR RAMOS, A., *Personalismo y existencialismo*, en VV.AA., MOUNIER A LOS 25 AÑOS DE SU MUERTE, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975, 61-62.

¹⁷⁶Cfr. P.A., 31; *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c. 19.

¹⁷⁷Cfr. P.A., 31. Otro conocedor del pensamiento de Lacroix, R. Dufourt, afirma claramente que el personalismo de Lacroix no es ni un sistema reflexivo, ni una visión del mundo, ni una ideología dominante. Su objetivo -dirá- será encarnar lo universal en el hombre y en la humanidad, con lo cual el personalismo se configura más bien como exigencia personalista. Cfr. DUFOURT, R., *La pensée de Jean Lacroix*, o.c., 29.

¹⁷⁸Al respecto, Duméry piensa que la concepción del personalismo que defiende Lacroix es excesivamente extensiva y, por ende, voluble en su planteamiento. A pesar de ello, reconoce que el intento de Lacroix no es el de generalizar esa visión del personalismo sino radicalizarlo. Cfr. DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 498.

¹⁷⁹LACROIX, J., *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c., 19.

persona humana. No es, por tanto, el personalismo ni una laxa visión del mundo, ni una simple teoría, ni una sola praxis, ni una mera economía, sino todo ello. Y todo ello sin caer en un sincretismo"¹⁸⁰.

Lacroix insiste en sus explicaciones; he aquí un fragmento de las dirigidas a Garaudy: "El personalismo no es, como tal, una filosofía. Quizá haría falta distinguir por lo menos dos significaciones generales de este término. En un primer sentido, el personalismo es menos una filosofía que la intención misma de los hombres, edificar la persona en sí y en los demás, con vistas a la edificación total de la humanidad (...) En un segundo sentido, para convertirse en filosofía esta intención radical debe adquirir conciencia de sí misma a través del pensamiento y la acción. Si se quiere definir el personalismo, en general, no se encontrará otra cosa que el eclecticismo"¹⁸¹. No cabe duda, que aunque Lacroix se obstine en negar el carácter de filosofía al personalismo, éste se configura como una cierta manera de hacer filosofía, como una marcha intelectual cuyo principio básico es tener en cuenta el orden total de lo real; desde esta perspectiva, el personalismo trata de integrar las adquisiciones nuevas al método reflexivo tradicional continuando las filosofías del sujeto y, en especial, la comprensión situacionista del mismo"¹⁸².

En cualquier caso, se observa en Lacroix un cambio de opinión en su consideración acerca del personalismo. Si bien, como hemos comprobado, en *El personalismo como anti-ideología*, y otros escritos de esa época defiende a ultranza la concepción no filosófica del personalismo, anteriormente, en *Marxismo, existencialismo, personalismo* sí defendía esa concepción. En esa intención de integración y de totalidad que sostiene al personalismo podemos encontrar afirmaciones como las siguientes: "El personalismo es la filosofía que reintegra el conocimiento al conjunto de la actividad humana"¹⁸³, concluyendo más adelante: "El personalismo no puede ser más que una filosofía de la síntesis y de la totalidad"¹⁸⁴. El mismo Lacroix,

¹⁸⁰DÍAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 75. C. Díaz muestra los puntos débiles de la concepción personalista de Lacroix. Detrás de los miedos de Lacroix por conceptualizar el personalismo como filosofía y como sistema se puede correr el riesgo de caer en un asistematismo tan puritano como irracional. Cr. IBI., o.c., 76-80.

¹⁸¹*Carta de Jean Lacroix a Garaudy*, en GARAUDY, R., *Perspectivas del hombre*, o.c., 178.

¹⁸²Cfr. MEP., 9-11.

¹⁸³IBI., o.c., 132.

¹⁸⁴IBI., o.c., 133.

siguiendo la máxima que él mismo postula de que comprender es siempre situarse¹⁸⁵, se sitúa en este primer momento cronológico del lado de la comprensión del personalismo como filosofía. No obstante, en *El personalismo como anti-ideología* ya deja indicado en una nota a pie de página que en su obra *Marxismo, existencialismo, personalismo* si bien explicita la comprensión del personalismo como filosofía también deja claro que más que filosofía, el personalismo es la intención radical de la humanidad¹⁸⁶. Ya en *Marxismo, existencialismo, personalismo* Lacroix señala que el personalismo es, antes que una filosofía o una intención, "un proyecto que excede a todas las previsiones pero que no cesa de apoyarse en ellas"¹⁸⁷. Como tal proyecto, es siempre una realidad inacabada, un esbozo de posibilidades sujeta de modo permanente a comprobaciones. Por eso mismo, quizá, y tras la consideración del personalismo como inspiración, (en *El personalismo como anti-ideología*), en su última etapa vuelve a sugerir el término filosofía aplicado al personalismo. Esta vez utiliza el vocablo filosofía en plural. En *Le Personnalisme* Lacroix comienza reconociendo, en la línea de *El personalismo como anti-ideología*, que "el personalismo no es propiamente una filosofía en sí misma"¹⁸⁸; para, a continuación intentar reconciliar inspiración con filosofía: "si se prefiere, puede haber no una sino varias filosofías, filosofías múltiples, todas ellas procedentes de la misma inspiración, pero llegando a conclusiones diferentes sobre algunos puntos"¹⁸⁹. Quizá por ello, lo que intenta preservar Lacroix con la noción del personalismo como inspiración es aquella otra que vimos en su momento, de **sistema abierto**. Si la diversidad de sistemas filosóficos es legítima, Lacroix busca la conciliación de sistemas en la integración personal que realice cada ser humano. Los puntos de vista son múltiples, pero cada hombre no puede tener más que uno. En este sentido, Lacroix piensa que todo sistema filosófico es personal¹⁹⁰ y, en esa dirección, "el personalismo es lo único que puede conciliar tan integralmente la seriedad de cada sistema con el respeto a los demás sistemas, es decir, a las demás personas"¹⁹¹; así, el personalismo integra las adquisiciones del

¹⁸⁵Cfr. IBID.

¹⁸⁶P.A., 30. En concreto, la expresión que utiliza Lacroix es la siguiente: "El personalismo, que no es solamente una filosofía sino la intención misma de la humanidad ...". MEP., o.c., 12.

¹⁸⁷Cfr. MEP., 12.

¹⁸⁸L.P., 18.

¹⁸⁹IBID. En este caso, Lacroix entiende que surgen, a modo de ejemplo, personalismos ateos y personalismos cristianos.

¹⁹⁰Cfr. MEP., 89.

¹⁹¹IBID.

existencialismo y las del marxismo, pero sobrepasándolas. Antes de situar el personalismo en términos de inspiración, Lacroix ya reconoce en *Marxismo, existencialismo, personalismo* que "el personalismo es más un espíritu capaz de encarnarse en posiciones distintas, como el idealismo de un Lachière-Rey o el existencialismo de un Gabriel Marcel, que en una filosofía técnica"¹⁹².

Este noble intento de Lacroix por no encasillar excesivamente al personalismo y conceptualarlo como inspiración, espíritu o intuición¹⁹³, y que bebe de todas las fuentes filosóficas que toman en serio a la persona corre el grave peligro de caer en un vago eclecticismo. El mismo Lacroix lo reconoce¹⁹⁴. Como inspiración, ciertamente el personalismo es capaz de vivificar las filosofías más diferentes, capaz de confrontarse con la Religión, el Derecho o la Política, interviene como fermento que impide tanto al pensamiento como a la acción que se corrompan, esterilicen o reduzcan, bien a una ideología, bien a una práctica posesiva y parcializante. Ahora bien, en la crítica más punzante que al respecto recibe Lacroix, E. Borne escribe en *Le Monde*: "Al modo como Merlau-Ponty hablaba ya de ultra-bolchevismo de Sartre, está permitido llamar a Lacroix ultra-personalista porque su personalismo no es ni una doctrina, ni una creencia, ni una opción concurrencial o convergente con otras doctrinas, creencias, opciones, sino una experiencia espiritual preliminar, anterior a todos los comienzos visibles, y a partir de la cual se desarrollan doctrinas, creencias, opciones que la deben todo lo que éstas poseen de positivo, y cuya interrupción, desconocimiento o perversión explican lo que toleran o tienen de negativo"¹⁹⁵.

¹⁹²IBI., o.c., 95.

¹⁹³En otro conocido texto, Lacroix afirma que "el personalismo es antes una intención que una filosofía; para constituir una filosofía debe establecerse, por medio de la reflexión, como sistema y experiencia a un mismo tiempo". SD., 8. Por otro lado, admite que puede hablarse de diversas filosofías de inspiración personalista que conservan entre ellas notables diferencias. Cfr. L.P., 132.

¹⁹⁴Cfr. MEP., 95; *Carta de Jean Lacroix a Garaudy*, en GARAUDY, R., *Perspectivas del hombre*, o.c., 178; *Le Personnalisme*, o.c., 419.

¹⁹⁵BORNE, E., *L'ultra-personnalisme de Jean Lacroix*, o.c. Borne achaca a Lacroix caer en la contradicción de describir una filosofía digna de tal nombre y que, al tiempo, rebase los límites de la misma. Borne describe la contradicción del personalismo que expone Lacroix, el cual "demostrándose a sí mismo en una especie de exposición integral que es, tanto para el saber como para la acción inspiración original y norma fundadora, no puede fracasar y afirmarse y negarse como filosofía. Esta es, finalmente, la paradoja del libro de Lacroix (*El personalismo como anti-ideología*) quien, al hacer una metafilosofía, bien pudiera haber probado, y con qué fuerza, que el personalismo es una filosofía auténtica". IBID.

La segunda crítica, en esta misma dirección, Lacroix la recibe de Ricoeur al advertir que "el personalismo no debe ser un eclecticismo"¹⁹⁶. Entiende que Lacroix se defiende de estas conocidas acusaciones construyendo un sistema personalista al tiempo que lo sitúa como fuente de una inspiración común a los diferentes sistemas personalistas. En cualquier caso, Ricoeur advierte que para escapar completamente del peligro del eclecticismo, el personalismo debe asumir las exigencias que se derivan de la estructuración de un sistema concreto¹⁹⁷, con lo cual critica de nuevo la noción de **sistema abierto** defendida por nuestro autor.

Duméry, por su parte, reconoce la preocupación de Lacroix por evitar esclerotizar su pensamiento en un sistema cerrado, al tiempo que reconoce igualmente que si bien la razón filosófica apunta a una cierta sistematización, ningún sistema es autosuficiente. En este sentido, agradece a Lacroix el esfuerzo que realiza al tratar de ensanchar su pensamiento personalista poniéndolo en diálogo con otros sistemas, ofreciendo continuamente puentes de reflexión sumamente provechosos¹⁹⁸.

6.3.- La persona, eje del personalismo

El personalismo como pensamiento filosófico, más que la formulación y elaboración de una doctrina acabada, se convierte en un movimiento de humanización ya que básicamente constituye una llamada a la transformación, a partir de la conversión del impersonal **se** en un **nosotros** comunitario¹⁹⁹. Esto quiere decir que el eje vertebrador del personalismo es, para Lacroix, la persona en su circunstancia concreta. Que el hombre sea un ser en situación, nadie lo afirma más claramente que el personalismo, a juicio de nuestro autor²⁰⁰; y cada hombre, cada persona, no es un átomo aislado sino que está ordenado por y para la humanidad: "la identidad de la humanidad en extensión y de la humanidad en comprensión significa que no

¹⁹⁶RICOEUR, P., *La pensée engagée*, o.c., 709.

¹⁹⁷Cfr. IBID.

¹⁹⁸Cfr. DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 495.

¹⁹⁹Cfr. L.P., 13.

²⁰⁰Cfr. MEP., 136.

hay hombre fuera de la humanidad. Esa es la verdad madre del personalismo, que descubre uno en sí mismo y que se descubre al mismo tiempo que en los demás²⁰¹. La motivación última de este modo de pensamiento radica en que el personalismo comprende que el valor absoluto de la persona proviene de su aptitud para ir más allá de sí mismo, de modos insospechados, gracias a la ayuda exterior y al poder de un **nosotros** personalista. Por esta razón, el criterio filosófico de Lacroix será ir de la persona al personalismo, y no viceversa²⁰². Ningún personalismo puede pasar por alto el análisis en profundidad de la noción de persona; de las consecuencias de esta praxis se distanciará Lacroix de Mounier. Ir de la persona al personalismo no desautoriza, para Mounier, la reflexión noética y la elaboración de una metafísica que gire en torno a la persona²⁰³. Lacroix, por el contrario, permanecerá fiel a su concepción del personalismo como inspiración, como fuente y surtidor de un pensamiento nunca acabado. Ir de la persona al personalismo implica, para nuestro autor, un doble esfuerzo:

a) Impulsar lo más lejos posible el conocimiento de la persona, básicamente llegando al fondo de la naturaleza afectiva, intelectual y espiritual que habita en cada uno de nosotros. No habría personalismo sin este trabajo previo.

b) Adaptar y aplicar permanentemente en la práctica concreta la teoría más abstracta. Lógicamente, esta aplicación dependerá de las situaciones concretas en las que la persona se encuentra. Una vez más, el personalismo da cuenta de que el pensamiento y la vida van de la mano²⁰⁴.

Partir de la persona esclarece, asimismo, la pretensión del filósofo de Lyon de no encuadrar el personalismo en un sólo sistema, ya que "el personalismo no es tanto un sistema -en cierto sentido es la voluntad de defender a la persona contra todos los sistemas- cuanto un tipo de orientación general que quiere guiar tanto la teoría como la práctica"²⁰⁵. Lo que importa rescatar de esta afirmación es su aclaración

²⁰¹P.A., 144-145.

²⁰²Cfr. L.P., 18, 135. Así lo interpreta igualmente MANTZOURANIS, J., *Du personnalisme de Jean Lacroix*, en CADMOS, 4 (1981), 74.

²⁰³De esta opinión participan DIAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 17.

²⁰⁴Cfr. L.P., 135.

²⁰⁵LACROIX, J., *Le Personnalisme*, o.c., 419.

conceptual: el personalismo es la voluntad de defender a la persona contra todo sistema. Lacroix advierte una vez más el peligro reduccionista que conlleva encuadrar a la persona en un sólo sistema y objetivarla de modo parcial. Para Lacroix, el personalismo ha de tener en cuenta como punto de partida de su reflexión el valor incomparable de la persona, fin en sí misma y nunca susceptible de ser tratada como cosa²⁰⁶. La persona, pues, trasciende todo sistema. No es un universo cerrado. Por un lado, asume y orienta todos los datos y vivencias que le llegan o preceden; por otro, la persona es voluntad de trascendencia y esfuerzo continuo para ir siempre más lejos: "Si la persona es lo no objetivable, lo no inventariable, es porque hay en ella siempre más que lo dado, una búsqueda de consistencia que no se puede encontrar más que en una búsqueda continua: es lo que hay de movimiento para ir siempre más lejos"²⁰⁷.

Este interés de Lacroix por fijar a la persona como criterio de construcción del personalismo, es todo menos fijación estática. Al contrario, al partir de un concepto de persona dinámico, abierto en múltiples direcciones²⁰⁸, el personalismo se alimenta y se construye en la complejidad que le plantea la persona como dato nunca inventariable. Este cuidado que pone Lacroix quizá sea el resultado de la dificultad que plantea Blondel a los distintos personalismos. En efecto, el mismo Lacroix reconoce que Blondel critica cualquier personalismo que encierra a la persona en un universo cerrado y la convierte en una mónada aislada de las demás²⁰⁹. Más concretamente, Blondel reprochará esencialmente al personalismo hacer de la persona algo absoluto, que deviene en absoluto individualismo. Lacroix, corrigiendo a Blondel, entiende que esta expresión de **absoluto** puede tener dos consideraciones:

- o bien la persona es algo absoluto, en el sentido de fijo y, en cierto modo, aislado de lo demás y de los demás, con lo cual se construye un personalismo individualista de tendencia *renouvierista*,

²⁰⁶Cfr. IBI., o.c., 421. siguiendo el pensamiento de Mounier, Lacroix sostiene claramente que "la persona no es un objeto, sino lo que en cada hombre no puede ser nunca objetivado. Su valor intrínseco no proviene de su consideración como un elemento del cosmos, ni como un simple momento del devenir". IBID. Al contrario, la persona será considerada por nuestro autor como un centro de reorientación del universo objetivo.

²⁰⁷P.A., 195.

²⁰⁸Sobre el concepto de persona en Lacroix nos detendremos en el próximo Capítulo. Tan sólo hacemos las referencias imprescindibles en este punto para que quede suficientemente claro el itinerario metodológico que plantea Lacroix para ir de la persona al personalismo.

²⁰⁹Cfr. P.A., 75-76; id. *Le Personnalisme*, o.c., 421-422.

- o bien la persona es un bien absoluto en el sentido de que no es objeto, sino un sujeto, una libertad que existe en sí misma. Por esta razón es algo eminentemente relacional. Por consiguiente, el tipo de absoluto del que se habla, en el verdadero personalismo, es fundamento de la relación. Ser absoluto, estar **suelto-de** las cosas y del mundo instalado en él y sin fusionarse con él implica permanecer constitutivamente abierto a ese mundo y, más en concreto, a los demás hombres con quienes construyo ese mundo.

Sin duda, la crítica de Blondel tienen en mente el personalismo individualista de Renouvier. Para Lacroix, lo absoluto de cada persona abre a la relación constitutiva con los demás. Desde aquí, el personalismo toma la consideración del carácter individual y comunitario de la persona. Por esta misma razón Lacroix se desmarca un tanto de la herencia filosófica planteada por Kierkegaard con su ensalzamiento de la soledad tomada como aislamiento²¹⁰. Contemplar en exceso la soledad puede conducir a olvidar que "el individuo es en su acto y en su pensamiento el representante y una especie de delegado de la humanidad entera"²¹¹. En este sentido, la persona es siempre trascendencia, tanto en cuanto para ella existir significa coexistir originalmente con otro y con otras cosas, "comprenderlas comprendiéndose, comprenderse comprendiéndolas"²¹².

6.4.- El Personalismo y la ciudad personalista

Como hemos comprobado en anteriores ocasiones, el personalismo que concibe Lacroix se encuentra absolutamente inmerso en el tejido de la acción y vida de la persona y de la sociedad en su conjunto. No olvidemos que Lacroix nace al personalismo en el contexto de la crisis de civilización denunciada por numerosos autores desde comienzos de este siglo, tal y como señalamos en el Capítulo I de este trabajo. Antes que filosofía, el personalismo es, para Lacroix, movimiento de personalización individual y

²¹⁰"Todo personalismo que no desconfíe ante todo de la herencia de Kierkegaard -no decimos que lo rechace- está perdido". MEP., 97-98.

²¹¹IBID.

²¹²P.A., 195.

comunitaria. Desde esta perspectiva, si podemos denominarlo de este modo, el primer personalismo que conoce Lacroix es el del movimiento Esprit que funda junto con Mounier en 1932. Fiel a esta idea de movimiento, en su último libro, *Le Personnalisme*, publicado en 1981, insiste en la necesidad de actualizar el personalismo militante de Esprit, precisamente en un momento que Lacroix caracteriza como situación propia de una época de profunda mutación²¹³. En este contexto, Lacroix insiste en que el personalismo está aún por desarrollarse y configurarse como posibilidad de orientación existencial. De este modo, para nuestro autor, el personalismo debe convertirse en verdadero motor de la historia²¹⁴. Una vez más, Lacroix nos muestra su interés por hacer del personalismo no tanto una reflexión aséptica o puramente intelectual cuanto una **tarea**, puesto que "la exigencia personalista está presente en todas partes"²¹⁵. Y si el personalismo es inspiración, lo es cuanto que anima tanto sistemas filosóficos como construcciones jurídicas y actitudes económicas, sociales y políticas²¹⁶.

El personalismo convertido en tarea adquiere la fisonomía de un término al que gusta utilizar Lacroix: revolución. En 1974, vuelve a expresarse como en los años treinta: "Nosotros habíamos diagnosticado, desde los años treinta, una situación revolucionaria. En 1935 Mounier escribía: «somos revolucionarios doblemente pero en nombre del espíritu». El término revolución tiene dos sentidos: la revolución como conversión permanente que debe asegurar cada individuo para personalizarse todavía más, y la revolución institucional que no sabría ser una revolución permanente, sino una revolución que se impone, en nombre también del espíritu, cuando un régimen se encuentra sin aliento y bajo la ley del desorden establecido: nosotros estamos en uno de esos periodos"²¹⁷. Lacroix es consciente de que el tiempo se caracteriza, entre otras cosas, por la situación de profunda crisis y decisivos cambios a todos los niveles y por la vivencia de un estado existencial en Occidente de desaliento, de falta de ánimo. Al igual que otros autores

²¹³Cfr. L.P., 133. En una sociedad caracterizada por hallarse en plena mutación, Lacroix entiende que "el personalismo puede y debe ser su mejor inspiración". IBI., o.c., 7.

²¹⁴Cfr. IBID.

²¹⁵P.A., 168.

²¹⁶Cfr. P.A., 193; id. *Le Personnalisme aujourd'hui*, o.c., 22.

²¹⁷IBI., o.c., 24.

que han logrado formulaciones más exactas, Lacroix percibe un cierto cansancio espiritual en Occidente²¹⁸. Lacroix suscribiría hoy el análisis efectuado por E. Trías y R. Argullol en el sentido de que "Occidente está cansado: carece de todo aliento (por no hablar de «grandeza de ánimo») para ni siquiera percibir la magnitud de los problemas que él mismo ha ido generando"²¹⁹. La contemplación de un cierto caminar sin rumbo de mayorías silenciosas, la experiencia de un mundo sin hogar, el malestar hondo que afecta a las dimensiones sociales, éticas, religiosas, políticas y económicas, la exaltación de un mundo feliz presidido por el bienestar cuantificable, el embotamiento de la sensibilidad ante los desequilibrios entre el Norte y el Sur, la incapacidad para el asombro, el auge de la razón perezosa o la apuesta por una era plena de vacío son la expresión de lo que vulgarmente denominamos crisis, esto es, un momento de la enfermedad (cultural, en el más amplio sentido del término) en que se decide si las fuerzas del organismo lograrán o no recuperar la salud.

Anclados en esta dura realidad, Lacroix apela a la responsabilidad de los hombres y al rearme moral: "La crisis actual no puede resolverse más que por una toma de conciencia más adecuada del hecho de que los hombres son responsables de contradicciones que les dividen y les impiden descubrir la solidaridad que les une objetivamente y que es el sustrato de lo universal humano"²²⁰. Y, si la política, como gusta decir a Lacroix, es la ética en acción, "la fuerza moral es el hombre que exige la realización de la humanidad"²²¹. La fuerza del personalismo impulsa a contemplar en la acción que la revolución personalista será moral o no será revolución, y que la revolución interior implica una revolución exterior y recíprocamente²²².

²¹⁸Cfr. ARGULLOL, R., y TRIAS, E., *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona, 1992. En esta línea habría que tener en cuenta otros autores contemporáneos que, a su modo, han formulado un diagnóstico a la cultura y civilización occidental. Entre otros, nos parecen sugerentes, en su convergencia con postulados claves de Lacroix, los siguientes autores y obras: BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977; BERGER, P., *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979; BERGER, P., *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, 1989; GIDDENS, A., *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza, Madrid, 1993; MARDONES, J.M., *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Verbo Divino, Estella, 1991; MORIN, E., *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, 1993; TOURAINE, A., *Crítica de la Modernidad*, Temas de hoy, Madrid, 1993.

²¹⁹ARGULLOL, R., y TRIAS, E., *El cansancio de Occidente*, o.c., 13.

²²⁰P.A., 191. En esta línea, Lacroix hace referencia a las sugerentes reflexiones de Landsberg acerca del personalismo como expresión de la verdadera solidaridad. Cfr. IBI., o.c., 197.

²²¹IBID.

²²²Cfr. L.P., 133.

Para este propósito, Lacroix dialoga de nuevo con el marxismo y con el anarquismo en busca de nuevos caminos de humanización global. El marxismo reconoce el valor metodológico de análisis y crítica del capitalismo que ofrece, pero no admite su reduccionismo antropológico. El hombre no es sólo materia, piensa Lacroix²²³. Encuentra en A. Shaff la terminología precisa para señalar que el problema que acucia al hombre occidental es el del habitat, ya que el hombre se encuentra sin morada, y "el problema del habitat es, en cierto modo, el problema total del hombre, el problema material y espiritual"²²⁴. Lacroix pone el dedo en la llaga de un síntoma que aclara buena parte de las sombras que oscurecen a Occidente. Occidente se ha convertido en un espacio poco habitable y, antropológicamente hablando, lo primero que necesita el hombre es **morada**, esto es, espacio habitable donde echar raíces duraderas. Saint-Exupéry afirma que el hombre es un ser que habita²²⁵. Ahora bien, culturalmente, la Modernidad ha ido desplazando progresivamente al hombre de su condición de centro físico del Universo. Darwin y Freud han resituado al hombre en su espacio físico, pero este hecho es el que debe aupar al mismo hombre a no perder su condición de centro espiritual, lo cual no le viene dado al hombre sin más sino que es fruto del esfuerzo creativo personal. La morada supone conceptualmente trasladarnos a ideas tales como estructuración, orden y orientación.²²⁶ Ahora bien, el problema de la morada así entendido deviene una vez más en el problema del sentido existencial de las vidas de los hombres. La idea del habitat confirma la idea en Lacroix de que no valen soluciones parciales a la crisis. Y en este sentido, nuestro autor insiste una vez más en que el marxismo debe encontrarse con el personalismo para lograr transformaciones integrales. Recuerda que el pensador yugoslavo S. Stojanovic sostiene la idea de que el marxismo, si debe siempre abrirse a otras corrientes actuales, es del personalismo del que más debe alimentarse: "El colectivismo revolucionario debe ser sustituido por el personalismo socialista, pues no es el hombre quien está en el centro del humanismo marxista, sino la personalidad, la persona social"²²⁷.

²²³Cfr. P.A., 168-170; L.P., 130.

²²⁴P.A., 174.

²²⁵SAINT-EXUPÉRY, A., *Citadelle*, Gallimard, Paris, 1948, 24.

²²⁶Sobre la dimensión antropológica de la morada puede verse en LOPEZ QUINTAS, A., *Estética de la creatividad*, PPU, Barcelona, 1987, 197- 203.

²²⁷STOJANOVIC, S., cit. por LACROIX, J., en P.A., 176.

Lacroix, más cercano al pensamiento anarquista de Proudhon, encuentra en éste puntos de encuentro con el personalismo más sólidos que con el marxismo. En efecto, el sentimiento de justicia en Proudhon es la expresión del reconocimiento en el otro de una personalidad igual a la nuestra; expresado de otra forma, es la implantación del respeto espontáneo experimentado y recíprocamente garantizado de la dignidad humana, en cualquier circunstancia²²⁸. Esta defensa activa de la persona se halla ligada a la convicción de que la sociedad es una verdadera personalidad social; por ello, admitir que la sociedad es una verdadera y real persona implica admitir igualmente que es capaz de dirigirse a sí misma. Lacroix respalda el objetivo anarquista de crear una comunidad que desarrolle la creatividad de todas las personas²²⁹.

Queda claro, pues, que para Lacroix el fin del personalismo no es llegar a exponer una formulación exacta y acabada de persona. Al igual que el punto de partida de su personalismo es la persona, en su situación individual, social e histórica concreta, la posición personalista no puede quedarse relegada a perfilar definiciones de la persona que siempre resultarán insuficientes. El significado de tales definiciones no se halla en ellas mismas sino más bien en el sentido de que constituyen referencias esclarecedoras conducentes a la construcción de una nueva civilización²³⁰. Por ello, la verdadera meta del personalismo es configurar una sociedad de personas, una comunidad, ya que la propia humanidad no puede hacerse sin personalizarse²³¹. Desde esta perspectiva, las diversas fórmulas sobre la persona deben comprenderse como esbozos de una **ascesis comunitaria**. El fin es una **comunidad de personas**, es decir, la consecución de una profunda

²²⁸Cfr. P.A., 183.

²²⁹Cfr. P.A., 185. En este sentido, Lacroix reconoce que "el anarquismo es una teoría de la autonomía, pero de una autonomía que lejos de identificarse con el individuo le niega y no concibe la individualización (hoy diríamos personalización) progresiva más que por esta relación recíproca contractual que Proudhon llama mutualismo y federalismo". *IBID*.

²³⁰Cfr. L.P., 46.

²³¹Cfr. P.A., 57. En este mismo sentido cabe destacar que pensadores actuales no personalistas y a la vista de la situación de desaliento y crisis global que padecemos apuestan por reinventar el concepto de persona: "Algunos filósofos franceses hablan de «reinventar al individuo». Yo creo que el individuo es un verdadero monstruo. Lo que debería pensarse es, quizás, en cómo una sociedad tecnificada y masificada, que produce y reproduce con absoluta generosidad «individuos» podría alguna vez abrirse a la experiencia **personal** de verdaderos sujetos capaces de establecer **relaciones** tanto con los propios como con los extraños, destilando de ello verdadera experiencia y genuina formación. Yo aquí reivindico, o propondría reinventar, el concepto (estoico, cristiano) de **persona**. Pues persona implica relación; relación con la propia comunidad, y relación con un marco cósmico (y cosmopolita) universal. ARGULLOL, R., y TRIAS, E., *El cansancio de Occidente*, o.c., 54.

comuni3n²³². Con su personalismo, Lacroix no tiene m1s ambici3n que colaborar en la creaci3n de un mundo de personas. Esta intenci3n conlleva, igualmente, en su labor intelectual, adoptar una posici3n metodol3gica consecuente con sus postulados personalistas.

7.- EL METODO FILOSOFICO

Sin lugar a dudas el m3todo filos3fico de nuestro autor ha de estar supeditado a la inspiraci3n personalista que preside su investigaci3n. La b3squeda de esta inspiraci3n se halla en todas partes y conduce a un m3todo que, respetando su falta de aspiraci3n por crear un sistema filos3fico completo y cerrado, se encarna y proyecta desde y en todos los saberes y desde y en algunos de los fil3sofos cl1sicos m1s importantes.

Aproxim1ndonos al desarrollo de esta inspiraci3n personalista en la obra de Lacroix, podemos esbozar algunas notas distintivas que conducen a clarificar la apuesta metodol3gica del fil3sofo de Lyon.

7.1.- Simpatía metodol3gica

Lacroix no es proclive a los ataques y a las confrontaciones dial3cticas. Incluso las pocas que ha dejado escritas (frente a Marx, Nietzsche, Sartre y Levi-Strauss, b1sicamente)²³³ las ha realizado desde una clara actitud de simpatía metodol3gica con estos autores. Para Lacroix el pensamiento del fil3sofo ha de superar su propia filosofía y para ello es preciso dotarse de la necesaria simpatía metodol3gica²³⁴ que ha servido de piedra de toque para malinterpretar al propio Lacroix. H. Dum3ry reconoce que esta actitud de

²³²Cfr. L.P., 45.

²³³Cfr. MEP, 13-40; P.A., 53-59; 145-150; P.C., 13-20; 56-80.

²³⁴Cfr. MEP., 6; L.P., 124; H.M., 96. E. Borne llega a entender esta simpatía metodol3gica de Lacroix en t3rminos de **abnegaci3n**, de forma que en parte renuncia a explicitar su propio pensamiento para situarse al servicio de la filosofía del otro. Cfr. BORNE, E., *Intelligence et foi selon Jean Lacroix*, en LE MONDE, 25/7/1970.

Lacroix ha sido a menudo mal comprendida. "No se le reprocha (a Lacroix) ser acogedor, sino ser cómplice: espinozista con Spinoza, Kantiano con Kant (...) sartriano con Sartre y, claro, blondeliano con Blondel. Pero estas conversiones sucesivas podrían ser sinceridades de repuesto, y se le acusa bien de conceder demasiado por táctica, bien de ceder demasiado por debilidad"²³⁵. Por otro lado, Duméry advierte que muchas de estas interpretaciones caen en clara contradicción ya que "Garaudy sostiene que Lacroix está fascinado por Althusser, en éxtasis delante del «corte epistemológico», pero otros deploran que sea tan favorable a Lucien Seve, tan tibio con la «ciencia» marxista. Todavía más, unos teólogos se irritan y se impacientan de su frente a frente con Spinoza, pero hay spinozistas que sospechan que él quiere colocar a Spinoza en el cristianismo"²³⁶. Pero Lacroix replica declarando que él no es ningún apologeta ni tiene dobles intenciones en su pensamiento ya que la simpatía metodológica implica una actitud de comprensión que va más allá de la tibieza o de la intransigencia frente a los demás, sin excluir de ningún modo "ni la firmeza ni el rigor de sus propias convicciones"²³⁷. Lacroix no piensa **contra** nadie sino **con** los otros, buscando esclarecer su pensamiento. Posiblemente, quienes le atacan no gozan de esta particular aptitud y actitud que Lacroix profesa²³⁸. Hay que recordar que esta actitud y método lo pone en marcha Lacroix desde el comienzo de su itinerario filosófico. En una de sus primeras obras podemos encontrar su declaración de principios en lo que se refiere al tratamiento hermenéutico de los textos y autores filosóficos: "Nosotros creemos que un pensamiento puede ser a la vez comprometido e imparcial. Así hemos simpatizado sucesivamente con cada uno de los pensadores estudiados, buscando esclarecerlos desde dentro hasta en sus reflejos más elementales. Pero esta simpatía no impide precisamente el juicio y se podrá ver bien que el pensamiento del autor no está

²³⁵DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 494. En parecidos términos E. Borne reconoce que la actitud filosófica de Lacroix se aleja de la confrontación y de la polémica con los autores que toma en consideración bien para hacer una crítica de sus obras bien para incorporarlos a sus propias investigaciones: "En todo lo que publica toma siempre de nuevo las razones ajenas y las analiza con una bondad tan rigurosa que hasta las refuerza discretamente cuando la necesidad se hace sentir demasiado visiblemente". BORNE, E., *Sur un livre de Jean Lacroix: la culpabilité en question*, en LE MONDE, 28/12/1977.

²³⁶IBID.

²³⁷P.A., 131, nota 1.

²³⁸Duméry se muestra sorprendido por la actitud de algunos intelectuales frente a Lacroix: "Ciertos intelectuales de nuestro tiempo, siempre dispuestos a alabar la tolerancia, la toleran bien poco entre otros". DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 494. Por esta razón para Duméry la tolerancia, no exenta de rigor, constituye una lección que gustosamente recibe de Lacroix. Por su parte, E. Borne califica la actitud filosófica de Lacroix como "ascetismo espiritual" que, lejos de ser criticado reconoce que es el reflejo de la valía de todo un pensamiento como el del filósofo de Lyon. Cfr. BORNE, E. *Sur un livre de Jean Lacroix: la culpabilité en question*, o.c.

solamente despejado al fin, sino justamente presente por todas partes"²³⁹. Lejos de camuflar su pensamiento o sospechar por parte del lector que Lacroix carece del mismo, Duméry ha calado en la filosofía del filósofo de Lyon y reconoce que en sus propios escritos "Lacroix es un militante, que lucha por sus ideas; no solamente no disimula sus convicciones, sino que las anuncia y proclama"²⁴⁰.

La simpatía metodológica adoptada por Lacroix sirve de marco de referencia para conceptualizar el resto de los pasos hermenéuticos que realiza en su investigación filosófica.

7.2.- En busca de la intención como totalidad de sentido

Al igual que su concepción del personalismo se encuentra marcada por la consideración de éste como inspiración e intención antes que como sistema filosófico, Lacroix busca en su elaboración filosófica, tanto en el diálogo con los otros filósofos como en el diálogo con los otros campos del saber (economía, psicología, sociología, etc.) la intención radical que habita en cada una de las realidades que aborda. En ese sentido, Lacroix no va buscando un común denominador de los distintos personalismos, sino del origen multidimensional de significado, del espíritu profundo en el que cada filósofo traduce su experiencia, de sus implicaciones radicales y del modo como desde allí adquiere el pensamiento un ámbito de sentido determinado²⁴¹. Lacroix subraya con precisión: "no era de ninguna manera nuestro objetivo evocar o invocar filosofías diversas buscando más o menos hacerlas coincidir mientras que ellas divergen radicalmente, sino llegar a su fuente, respirar la atmósfera que las hace vivir"²⁴².

Lejos de pretender manipular al filósofo haciéndole decir lo que en verdad no dice, o forzar un supuesto personalismo por doquier, Lacroix aborda el estudio del pensamiento ajeno buscando la unidad y coherencia interna del mismo, y esbozando la orientación, la intuición que está más allá de la reflexión sistemática y que aborda realidades que escapan a cualquier esquema.

²³⁹V.P., 3. Recordamos que esta obra es del año 1942.

²⁴⁰DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 493.

²⁴¹Cfr. CARDON, R., *Pour une philosophie de la croyance*, o.c., 123.

²⁴²P.A., 84.

Buscar la intención de un autor es dirigirse a la significación interna de su filosofía. Sin duda, su labor como cronista en *Le Monde* durante treinta y cinco años supuso un serio esfuerzo metodológico por llevar a cabo este modelo hermenéutico²⁴³.

No hemos de olvidar, por otro lado, que esta intención última no la busca Lacroix tan sólo en los textos de otros filósofos, sino también en los textos que contienen otros saberes. Esta intención no se halla en un solo plano, ya que al ser expresión de una experiencia cargada de sentido, ésta se extiende en todas direcciones, de modo que Lacroix la detecta "en superficie y en profundidad, por fuera y por dentro, en sus expresiones externas y en sus intenciones ocultas"²⁴⁴. Como consecuencia de ello, "no deduce un solo punto de vista, pone al descubierto un rincón. No se vincula a tal o cual parte aisladamente, se apodera de la totalidad"²⁴⁵. Duméry reconoce que sólo la totalidad, en efecto, tiene un sentido y confiere a cada detalle su significación propia. El mismo se preguntará: ¿qué sería el Derecho sin el amor, la sociedad sin la persona, lo relativo sin lo absoluto?"²⁴⁶. Cada elemento remite, pues, al conjunto, porque lo que es no es una cosa particular u otra, sino que es el todo, que hace ser a las partes. Por eso, Lacroix entiende que el único método filosófico válido consiste esencialmente en tener en cuenta el orden total de lo real"²⁴⁷. Este método hará, sin duda, fecundo el pensamiento del propio Lacroix como creador.

7.3.- Diálogo con el autor y recreación

La simpatía metodológica y la búsqueda de la intención del autor conlleva el ejercicio del diálogo esclarecedor con el mismo. El ejercicio del diálogo, desde la lucidez y la participación, no puede aferrarse en

²⁴³Nos permitimos recordar que en el Capítulo I ya recogimos el testimonio de numerosos filósofos que escribían a Lacroix y le felicitaban porque en las crónicas del filósofo de Lyon se reflejaban mejor y con más claridad las intenciones que ellos mismos no supieron expresar en sus propios libros.

²⁴⁴DUMERY, H., *Un philosophe du dialogue*, en REGARDS SUR LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, Tournai-Paris, Casterman, 1956, 132.

²⁴⁵IBID.

²⁴⁶IBID.

²⁴⁷MEP., 2.

la refutación del pensamiento del otro o en la integración al propio. En el diálogo uno queda tocado por el pensamiento ajeno cuando se ha buceado en el mismo y nos dejamos zarandear por él, poniendo en cuestión el propio pensamiento para progresar en relación con los demás. En un bello texto, Lacroix afirma: "Dialogar es exponerse no tanto a los golpes de los demás lo que no es nada, sino al trastorno de su propio pensamiento y puede ser a la pérdida de sí mismo. Quien no ha pasado por esta prueba con temor y humildad, quien no ha temblado de verse constreñido a poner todo en cuestión, quien no ha sentido que de alguna manera su razón se modifica bajo el empuje de la razón de otros, quien no ha aceptado y vivido libremente la posibilidad de esta suerte de holocausto de sí mismo no es un compañero válido en el diálogo con los hombres"²⁴⁸. El diálogo como participación supone exponerse al juicio del propio pensamiento por parte del pensamiento del otro; ello es necesario para comprender honestamente ese pensamiento. Al tiempo, el diálogo exige **lucidez**, esto es, confrontación que no llega a destruir o anular el propio pensamiento, aunque lo ponga en cuestión. Se trata de arriesgar el propio ser pero no para perderlo sino para asumirlo y reorientarlo de otra manera, si cabe. Aunque el diálogo, así entendido, implique riesgos, no es menos cierto que también aporta la virtud de la posibilidad de transformarnos tanto los unos a los otros como los unos por los otros, ya que la lucidez antes de impedir cualquier intento de imposición de supuestas verdades acabadas, capacita a todos para ponernos al servicio de una verdad que se encuentra en marcha y nos posee. Por eso, ser lúcido, repetirá Lacroix, es hacerse verdadero²⁴⁹.

El diálogo fecundo, por tanto, además de cuestionar y enriquecer el propio pensamiento, recrea al otro desde la intención última que le asiste. Al abordar el pensamiento de Spinoza, aclara que "yo busco menos hacer la obra de puro historiador que de filósofo: penetrar cómo un gran pensador propone y resuelve los problemas últimos"²⁵⁰. El diálogo, tal como lo entiende Lacroix, conlleva una interpretación creativa, lo cual exige no quedarse en el mero análisis textual que evidencian los aspectos implícitos, sino el descubrimiento y desarrollo de los elementos en germen que fecundan la obra.

²⁴⁸H.M., 96.

²⁴⁹Cfr. IBI., o.c., 97.

²⁵⁰S.S., 7.

7.4.- Ir del todo a las partes

F. Chirpaz reconoce que "en una lectura demasiado apresurada de los libros de Lacroix, uno corre el riesgo de creer que se enfrenta a un mosaico de citas, un caleidoscopio de referencias"²⁵¹, lo cual conduciría a sospechar, nuevamente, que el diálogo filosófico de Lacroix se confunde con cierto tipo de sincretismo²⁵². Para no caer en ese apresurado juicio, hemos de recordar que lo que busca Lacroix en cada autor es su intención última; por esta razón, se empeña en defender siempre la unidad en la obra de cada autor que él considera como un organismo que va desarrollándose pero que está es germen desde las primeras producciones. El no divide a los autores filosóficos en sus distintas épocas; más bien entiende que "la diversidad de los trabajos no debe hacer olvidar la unidad de la búsqueda. La incompreensión viene de la separación de los problemas, mientras que la inspiración, siempre idéntica, está presente en todas partes"²⁵³. Por esta razón, el camino hermenéutico que Lacroix adopta es el de ir del todo a las partes, no viceversa. Camina en primer lugar hacia la totalidad arquitectónica del pensamiento, a una visión global de conjunto para buscar ahí la intención última del filósofo²⁵⁴.

Una segunda vertiente de esta opción metodológica es puesta en evidencia por Duméry, al entender que el ejercicio hermenéutico adoptado por Lacroix es propio de un gran pedagogo; por eso, más que un método, el filósofo de Lyon aporta un arte o, si se prefiere, un estilo por el cual es preciso dejarse tocar²⁵⁵. La pedagogía de Lacroix se expresa fijando y reteniendo la atención, relanzando constantemente al núcleo esencial del pensamiento que trata, quizá en la convicción de que "siempre, pero especialmente en tiempos turbios, un gran pensamiento es un pensamiento educador, un pensamiento pedagógico"²⁵⁶. Sin desdeñar

²⁵¹CHIRPAZ, F., *Savoir raison garder*, o.c., 36-37.

²⁵²Cfr. IBID.

²⁵³K.K., 10.

²⁵⁴Cfr. K.K., 5-7; S.S., 117. Asimismo, Tobon recuerda que Lacroix busca en cada filósofo una obra concreta que se constituye en punto focal para mirar el conjunto de su pensamiento. Así, por ejemplo, selecciona en Spinoza el *Tractatus Theologicus*, en Kant el *Opus Postumum*, y en Blondel *L'Esprit Chrétien*. Cfr. TOBON, R., *La persona como clave hermenéutica de la filosofía*, o.c., 36.

²⁵⁵Cfr. DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 493.

²⁵⁶LACROIX, J., *Mounier éducateur*, en *ESPRIT*, 174 (1950), 839.

fórmulas medianamente técnicas y tal vez algo herméticas, Lacroix las prolonga y las abre con la ayuda de ejemplos, de análisis psicológicos, de referencias morales, de comentarios sociológicos, estéticos, jurídicos o literarios²⁵⁷.

Sin duda, la vasta cultura filosófica de Lacroix y su dominio en otros campos del saber le ha permitido ejercitar con exquisitez este método. Al beber de la fuente de los clásicos ha buscado ser, al decir de Duméry, "un testigo del presente y un testigo del pasado"²⁵⁸, ya que no ha olvidado que el pasado es, ciertamente, una dimensión del presente que nos constituye.

Prolongando su **sistema abierto** Lacroix pide hacer filosofía siempre con los otros conciliando sistemas, en función de una filosofía que camina en diálogo permanente en búsqueda de la verdad que parcialmente a todos nos asiste.

7.5.- Papel de Lacroix en la filosofía contemporánea

A partir del estudio del método filosófico que Lacroix introduce podemos deducir el papel relevante que supone su aportación a la filosofía contemporánea.

En cierto sentido, habría que coincidir con Chirpaz en que Lacroix es inclasificable ya que ni es un fundador de un sistema de saber, ni tampoco le preocupa la creación de una filosofía cristiana, aunque sí procura ser cristiano en su filosofía sin olvidar el rigor propio de todo filosofar. Es, al tiempo, filósofo y jurista, pero no filósofo del Derecho. Y porque es inclasificable es un hombre sobre el cual fácilmente se puede caer en equivocaciones y erróneos juicios de valor²⁵⁹. Que sea inclasificable no significa que no pueda valorarse su aportación filosófica. En este sentido, entendemos con Duméry, que "la originalidad de Lacroix

²⁵⁷Cfr. DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 493.

²⁵⁸IBI., o.c., 495.

²⁵⁹Cfr. CHIRPAZ, F., *Savoir raison garder*, o.c., 36.

es completa"²⁶⁰. Esta originalidad se cimienta en el cruce de competencias múltiples que abarca Lacroix, ya que "este filósofo es al mismo tiempo un jurista, un sociólogo, un psicólogo, un metafísico. No entiende nunca la experiencia humana en un solo plano"²⁶¹.

En cualquier caso, en opinión de Duméry, Lacroix ocupa un lugar específico en la filosofía contemporánea²⁶². Duméry caracteriza a Lacroix como creador de dos especialidades en el campo de la filosofía: en primer lugar, Lacroix es el maestro de la **crónica filosófica**, con lo que comporta de valiosa aportación de claridad, síntesis y simpatía metodológica que cada una de esas crónicas, a lo largo de treinta y cinco años, semana tras semana, contiene; y, en segundo lugar, Lacroix es el creador del **libro corto** de filosofía, esto es, del libro que dice lo esencial en cien o en doscientas páginas donde brillan la sobriedad, sencillez y elegancia en el lenguaje filosófico, de modo que puede leerse con aprovechamiento tanto por el estudiante como por el profesor, por el principiante y por el veterano, por la élite cultivada y por la masa del público en general²⁶³.

Tanto en las crónicas filosóficas como en sus libros Lacroix profesa, repetimos, la filosofía del diálogo con los otros filósofos y con los otros saberes, con lo cual aparece en nuestro autor una auténtica **exigencia de rectitud**²⁶⁴. Una exigencia que le lleva a construir la filosofía desde un estilo de pensamiento marcado por tres características básicas²⁶⁵:

a) **Pensar con el pensamiento de uno mismo**, buscando no la yuxtaposición de los fragmentos sino captando el nexo de cada cosa con la totalidad. Lacroix se sitúa críticamente frente al espíritu del fragmento reivindicando la posibilidad de una totalidad inteligible y digna de ser transmitida. Si la tendencia psicológica más primaria del hombre es la dispersión, el pensamiento tiende, por el contrario, a la unificación. Por tanto,

²⁶⁰DUMERY, H., *Un philosophe du dialogue*, o.c., 13.

²⁶¹IBID.

²⁶²Cfr. IBI., o.c., 493.

²⁶³Cfr. IBID.

²⁶⁴Cfr. CHIRPAZ, F., *Savoir raison garder*, o.c., 37.

²⁶⁵Cfr. S.D., 10-15.

"piénsese lo que se quiera, es menester pensarlo con todo el pensamiento"²⁶⁶, lo cual implica volver a encontrar en cada instante el espíritu de totalidad que late en cada uno de nuestros pensamientos²⁶⁷.

b) **Ser contemporáneo del propio pensamiento.** Esta actitud le compromete a nuestro autor a mantener y presentar un pensamiento vivo y renovado. No busca pensar con el recuerdo o de memoria, sino estando presente en cada tiempo histórico, bebiendo de la realidad siempre cambiante, lo cual hace necesario que el filósofo no pierda de vista su capacidad de asombro e inquietud.

c) Pensar no sólo con ideas claras, sino **con ideas esclarecidas**, tal y como Lacroix contempla en la obra de Landsberg²⁶⁸. Las ideas claras son sospechosas de servir para poco: son de poco interés pues suelen venir ya dadas y elaboradas, hallándose desprendidas de espíritu; y, contrariamente a lo que se piensa - subraya Lacroix- "no es con las ideas con lo que se piensa sino con el espíritu"²⁶⁹. Así, pensar es buscar, vacilar, tantear buscando lo claro de lo oscuro.

En definitiva, estas tres fórmulas que Lacroix ha encarnado fielmente significan una sola cosa: "que el pensamiento no es nunca constituido, sino siempre constituyente"²⁷⁰, de manera que apunta constantemente al acontecimiento para transformarlo en experiencia significativa, sin clausurarse en ninguna de sus construcciones; antes bien, trata de sobrepasar a todas ya que el pensamiento es una aspiración y una presencia, más allá de todo cuanto construye.

Por estas razones, Lacroix encarna un cierto tipo de personalismo: aquel que no se configura expresamente como un sistema propiamente dicho, sino que se entiende a sí mismo como un método de pensar, un espíritu que tiende a encarnarse en los sistemas más diversos²⁷¹.

²⁶⁶IBI., o.c., 11.

²⁶⁷Cfr. IBID.

²⁶⁸Cfr. LACROIX, J., *Paul-Louis Landsberg*, o.c., 45.

²⁶⁹S.D., 14.

²⁷⁰IBI., o.c., 15.

²⁷¹Cfr. CARDON, R., *Pour une philosophie de la croyance*, o.c., 138.

8.- FUNCION DE LA FILOSOFIA Y DEL FILOSOFO

Terminábamos el anterior punto revelando el papel que Jean Lacroix juega en el contexto de la filosofía contemporánea. Una vez conocida su específica aportación, su apuesta por un personalismo entendido como inspiración y su particular método filosófico con el que se enfrenta a otros autores y a otros campos del saber, pasamos a exponer cuál es la función que Lacroix entiende han de jugar tanto la filosofía como el filósofo en las puertas del tercer milenio que nos toca vivir.

8.1.- Función de la filosofía.

Siguiendo el espíritu de Lacroix, tomamos la filosofía como un todo cargado de sentido. No la podemos parcializar y mucho menos reducirla a un cúmulo de funciones. Solamente pretendemos esclarecer conceptualmente el papel que Lacroix piensa ha de desarrollar en nuestras días la filosofía. Por eso, más que hablar de funciones nos referiremos a las orientaciones y al rumbo diversificado que debe tomar la filosofía en este tiempo, finales del siglo XX, y en este lugar, Occidente.

8.1.1.- Orientación académica.

Conocemos sobradamente la querencia de Lacroix hacia la labor educadora en el campo de la filosofía. El mismo reorienta en 1957 su compromiso intelectual y filosófico al abandonar la revista *Esprit*, centrando buena parte de sus esfuerzos en la enseñanza de la filosofía en su Lyon natal²⁷², en diálogo con los grandes maestros de la historia del pensamiento.

Lacroix no pasa de largo ante lo que es para él un signo de nuestra cultura occidental en crisis: sufriendo la filosofía el vapuleo desde todos los estamentos, lo que realmente está en crisis es su enseñanza,

²⁷²Cfr. LACROIX, J., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 20.

ya que ésta se ha reducido al mínimo²⁷³. A este dato hay que añadir la infravaloración que en nuestra cultura goza la reflexión²⁷⁴. En este sentido, Lacroix apuesta por una filosofía que pase a la ofensiva: "su función crítica es igualmente interrogativa; el interrogante comporta esencialmente una toma de distancia que propicia y anima la reflexión"²⁷⁵. Esta reflexión se prolongará en el diálogo abierto a esclarecer la realidad desde todos sus ángulos.

Lacroix reconoce que actualmente la filosofía se plantea a menudo en forma de batallas de fantasmas entre platonismo, aristotelismo, kantismo o hegelianismo, lo cual no constituye sino un obstáculo para realmente estudiar a estos autores. Desde su planteamiento Lacroix opina que este estudio ha de estar encaminado hacia aquello que estos mismos filósofos se esforzaron por conseguir en su tiempo: la síntesis de un momento de civilización²⁷⁶. La filosofía ha de buscar el espíritu de su época, para lo cual debe salir al encuentro con la realidad y evitar convertirse en lo que ha sido en ocasiones: una filosofía refugio, la creación de un mundo apartado de la realidad o encubridora de la misma²⁷⁷.

8.1.2.- Orientación social

Para Lacroix la filosofía es una instancia que va más allá del mundo académico; si ha de estar en sintonía con el momento de civilización en el que se encuentra en cada momento quiere decirse que como tal la filosofía cumple un indudable cometido social y como tal cumple la misión de constituirse en dimensión crítica de la sociedad. Esta orientación Lacroix la percibe en una doble dirección: como desenmascaramiento de cualquier ideologización y como fidelidad al lugar desde donde se filosofa. Veámoslo.

²⁷³Cfr. IBI., o.c., 25.

²⁷⁴cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 63.

²⁷⁵IBID.

²⁷⁶Cfr. LACROIX, J., *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c., 25.

²⁷⁷Ya en 1946 Lacroix constata la necesidad de profundas transformaciones en el ámbito de la enseñanza puesto que toda la comunidad escolar se encuentra unida al resto de la comunidad nacional. Por ello, recuerda que "toda reforma de la enseñanza es hoy ineficaz si no está unida a una revolución total, económica, política y cultural: no se puede reformar la escuela sin recrear la civilización y no se puede reformar la civilización sin recrear la escuela". LACROIX, J., *La crise de l'Université*, en ESPRIT, 124 (1946), 9.

8.1.2.1.- Desenmascaramiento de cualquier ideologización

Toda ideología, si bien tiene pretensión de universalidad esconde, de hecho, un punto de vista particular y parcial, de modo que la ideología no llega a reconocerse como tal, no tiene conciencia de sí misma. Lacroix insiste: "La ideología no se conoce, no se sabe, reposa en la ambigüedad de la conciencia, pues la característica de la conciencia es la de poder ser falsa"²⁷⁸. Lacroix no se halla, en este sentido, lejos de las posiciones de Ignacio Ellacuría, quien previene a la filosofía para no convertirse en agente de ideologización²⁷⁹. Lacroix aclara que la reflexión filosófica no ha de ser aséptica, sino polémica, aunque corra el riesgo de ser menos comprendida. Para nuestro autor, la filosofía se constituye en denuncia²⁸⁰ y, en cierto modo, provocadora de nuevas discusiones y reflexiones que hagan verdad a la filosofía como pensamiento interrogativo. Para Lacroix esta dimensión de denuncia de la filosofía adquiere un sentido explícito: más que una acusación, la filosofía "es la puesta en cuestión y el esfuerzo por mantener sin cesar, en el interior mismo de la acción, la superioridad del sujeto sobre el objeto"²⁸¹. La filosofía deberá denunciar los intentos de objetualización y funcionalización de la persona que la margina de su papel de protagonista de la historia que le toca vivir.

Hemos de entender, pues, la orientación social de la filosofía no en la disolución de la misma en un vago e impreciso sociologismo, sino en la dirección que el mismo Ellacuría apunta y que nos atrevemos a

²⁷⁸P.A., 36-37.

²⁷⁹Para el pensador vasco, "este fenómeno de la ideologización es el realmente peligroso, porque está en estrecha conexión con realidades sociales muy configuradoras de las conciencias tanto colectivas como individuales. Así tenemos que cualquier sistema o subsistema social busca una legitimación ideológica como parte necesaria de la subsistencia y/o su buen funcionamiento. Es evidente que cuando ese sistema es injusto, o simplemente inerte, su aparato ideológico sobrepasa el carácter de ideología para caer en el de ideologización; se busca mantener el *statu quo* por simple razón de supervivencia o de inercia social y el propio sistema genera productos ideologizados que son el reflejo de donde proceden y, por consiguiente, aparecen como connaturales. ELLACURIA, I., *Función liberadora de la filosofía*, en ELLACURIA, I., SOBRINO, J. y CARDENAL, R., *Ignacio Ellacuría. El hombre, el pensador, el cristiano*, EGA, Bilbao, 1994, 84-85.

²⁸⁰Lacroix se pronuncia en contra del secuestro de la filosofía por parte de grupos elitistas, alejados de la realidad. Así, podemos leer: "Nos hemos acostumbrado a ver en la filosofía una suerte de ciencia hiper-abstracta, que interesa sólo a algunos especialistas que se leen entre ellos". LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c., 11.

²⁸¹IBI., o.c., 12.

pensar compartiría nuestro filósofo: "La filosofía debe distinguirse (de la ideología) por la fundamentalidad. Es, pues, pensable que en la búsqueda de los fundamentos puede descubrirse mejor la des-fundamentación de las posiciones ideologizadas"²⁸². Para Lacroix la búsqueda de esos fundamentos se expresaría en el rastreo de la inspiración filosófica, del espíritu que anima la totalidad del discurso filosófico y que no puede reducirse ni a simple ideología ni a clausurado sistema filosófico.

8.1.2.2.- Fidelidad al lugar desde donde se filosofa

Evidentemente, la filosofía, cualquier filosofía, depende en buena parte, especialmente en sus enfoques orientadores, de la realidad social e histórica en la cual se realiza, de los intereses que dominan en esa realidad y del horizonte que la enmarca²⁸³. Desde estas premisas, la filosofía está siempre situada, socialmente situada²⁸⁴. Obviamente, Lacroix filosofa desde Occidente, desde Europa, pero desde una Europa que contempla desagarrada por dentro, donde es preciso rehacer a la persona, individual y comunitariamente considerada. Lacroix permanece fiel al hombre en situación con el que se encuentra. Esta fidelidad es la que le lleva a adoptar decisiones claves en su vida intelectual: fundación de Esprit, dinamizador tanto de la revista como del movimiento iniciado junto a Mounier, abandono de la revista Esprit y su dedicación docente, la ardua labor de enfrentarse intelectualmente a las situaciones límite que acontecen al hombre occidental: fracaso, culpabilidad y sufrimiento, entre otras. Lacroix permanece ligado en su itinerario biográfico e intelectual al devenir del hombre de su tiempo y por ello se siente obligado a dar respuestas filosóficas a los problemas y urgencias que contempla desde un pensamiento **engagé-degagé**, que no admite demora. Es el mismo tipo de filosofía que él mismo postula.

²⁸²ELLACURIA, I., *Función liberadora de la filosofía*, o.c., 85.

²⁸³Cfr. IBI., o.c., 87.

²⁸⁴En el caso del pensamiento de Ellacuría, este situarse en un lugar u otro a la hora de filosofar constituye uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías, no sólo desde el punto de vista ético sino desde el punto de vista teórico. Quien se sitúa en el lugar de las ciencias hará un tipo de filosofía distinto del que se sitúa desde el lugar de la experiencia interior. Situar en un lugar entre otros muchos posibles es sólo cuestión de opción personal, por parte del filósofo. El lugar es excluyente y determina buena parte de las cuestiones principales que se tratan, las categorías que se utilizan y, en definitiva, el horizonte de todo el quehacer filosófico. Cfr. IBI., o.c., 89.

8.1.3.- Orientación personalista.

Lacroix traduce su investigación filosófica a través de clásicos como Descartes, Spinoza, Kant o Blondel, en la formulación de una antropología filosófica de corte personalista. Su punto de partida no es un objeto dado y acabado, sino la persona entendida como realidad siempre en movimiento y constituida en tarea por hacerse.

En este sentido, la orientación final que ha de tomar la filosofía es la de reflexionar sobre el acontecimiento persona tomado en toda su complejidad y diversidad. Por ello, esta orientación comporta en la filosofía la resolución de los siguientes compromisos, en forma de creación:

a) Crear una filosofía **al servicio de la persona**, ya que la filosofía no es el resultado del simple desarrollo de un discurso lógico; es -en palabras de nuestro autor- "una edificación y una transformación de la persona"²⁸⁵. Esta perspectiva presupone una conceptualización de la persona como realidad no dada de por sí y acabada; al contrario, se encuentra siempre por hacer²⁸⁶. La filosofía ha de situar a la persona en su realidad de sujeto pensante, a la vez que sentiente y volente; ha de promover sus capacidades y posibilidades al tiempo que ha de acompañar significativamente en sus miserias y limitaciones; finalmente, ha de requerir sus dimensiones constitutivas en atención a lo individual y en atención a lo comunitario con el objeto de formar parte activamente de la orquestación universal que conlleva la construcción de la ciudad personalista.

b) Crear una **filosofía de la conversión**, puesto que para Lacroix la antropología se halla ligada a la ética. El pensamiento filosófico tiene apenas valor en sí mismo, de modo que se desdobra en signos no para contemplarse sino para juzgarse; en este sentido, la reflexión es normativa²⁸⁷. La condición del hombre es la de un existente que está presente, pero no enteramente dado a sí mismo. En esa medida, la reflexión no es la

²⁸⁵S.D., 126.

²⁸⁶Estas características de la persona comporta un modo peculiar de reflexión: "en su movimiento inicial la reflexión no es más que la comprobación dolorosa del desdoblamiento, es decir, del infortunio de la conciencia. Reflexionar es sufrir por lo múltiple sin tener miedo de ello". IBI., o.c., 127.

²⁸⁷Cfr. IBI., o.c., 126. Lacroix añade: "el cogito no sólo metafísico, sino también moral: es la obligación de asumirse". IBID.

atención dirigida a sí mismo, sino a la operación que hace el espíritu, de manera que la propia filosofía es una invitación no a ser nosotros mismos como fijación estática sino a hacerse más verdaderos. Siguiendo la máxima de S. Agustín que Lacroix repite en numerosos textos, a través de la filosofía el hombre se hace verdadero a sí mismo (**verum facere se ipsum**)²⁸⁸. Este proceso implica ejercitarlo mediante el diálogo que va más allá de la pluralidad y diversidad de las filosofías²⁸⁹. En esta cuestión, Lacroix es tajante: Decir que la filosofía es reflexión viene a ser idénticamente lo mismo que decir que es conversión, puesto que nos muestra el verdadero universo en el universo moral de las conciencias²⁹⁰. Para Lacroix la verdad más que una cosa es la vida del espíritu en su comunión con la vida de los otros espíritus. El esfuerzo no radica tanto en buscar la verdad cuanto en hacerse verdad: "Quien se contenta con poseer la verdad puede no ser transformado por dentro, no hacerse verdadero"²⁹¹, advierte nuestro autor; mientras que quien se hace verdadero, fruto de esa transfiguración y conversión, comulga enteramente con los demás seres.

c) Crear una **filosofía comprometida**, ya que, para Lacroix, como hemos venido insistiendo, la filosofía no es mera teoría; es **pensamiento en acción**. No olvidemos que la utopía personalista de Lacroix encuentra aquí una de sus dimensiones fundamentales²⁹². La filosofía es praxis y se alimenta de esa misma praxis, la cual tiene a su vez su fundamento en un dinamismo que realiza la unión del querer, del conocer y del ser, desde la perspectiva blondeliana. Este dinamismo es la síntesis de lo conocido y lo vivido, del saber y del hacer. Así, la reflexión tras asumir este dinamismo espiritual, se esfuerza en producirlo, en comprometerlo de tal modo que la acción reflexionada y el pensamiento puesto en acción adquieren su condición de plenamente humana, al asumir al ser humano íntegramente²⁹³.

²⁸⁸Cfr. IBID.

²⁸⁹Ser lúcido es hacerse verídico fruto del diálogo. Cfr. H.M., 119.

²⁹⁰S.D., 126.

²⁹¹P.A., 111.

²⁹²Posiblemente, la triple influencia de la filosofía de la acción de Blondel, la praxis marxista y el anarquismo de Proudhon han conducido a Lacroix en la dirección de un compromiso auténtico con la realidad histórica. Cfr. MEP., 6-8.

²⁹³Cfr. LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c., 15.

Para Lacroix, por tanto, y como conclusión, una filosofía que asuma la totalidad del ser humano, sin reduccionismo alguno, que integre perfectamente el carácter de intimidad y el carácter de sociabilidad ha de ser una **filosofía de la declaración**. Esta filosofía es la que procura la transparencia entre los hombres, la que crea un **habitat humano**. Para Lacroix, la declaración es lo que condensa y mejor expresa la condición humana ya que es indisolublemente intimidad y confesión, carencia e infinitud, culpa y amor, fracaso y arrepentimiento; es la manifestación de su grandeza y de su miseria.

La filosofía de la declaración aúna el análisis existencialista con el método reflexivo²⁹⁴. La declaración está unida a la condición del hombre de ser **vocación**, respuesta que le hace ser; la declaración es, en último término, la revelación del Ser.

8.2.- Función del filósofo

En diversos textos hace alusión Lacroix al papel que él piensa debe jugar el filósofo no sólo como creador de filosofía en sí misma sino como generador de cultura y participe cualificado del devenir de nuestra civilización.

A partir de la visión de la filosofía como pensamiento en acción, donde razón, pensamiento o reflexión son el complemento de existencia, acción o vida, Lacroix destaca que el papel del filósofo "consiste en aclarar la existencia de razón y cargar la razón de existencia, hacer viviente a la razón y racional a la vida"²⁹⁵. El filósofo, para Lacroix, ha de purificar continuamente la razón desde la que trabaja llenándola de vida, esto es, bebiendo de la propia existencia y de la existencia del hombre de nuestro tiempo, de las situaciones vitales, de los claro-oscuros que dan forma al decurrir humano; al tiempo, debe dotar a la vida y a la existencia de razones, con ideas esclarecidas, buscando con ello la totalidad de sentido y el horizonte racional desde el cual y al cual apuntar como personas. El filósofo, pues, es el hombre de la síntesis nunca acabada, de la tensión permanente, como síntesis nunca acabada y como tensión permanente es el mismo hombre.

²⁹⁴Cfr. F.F., 69-79; P.A., 62-63.

²⁹⁵S.D., 231.

Desde el punto de vista de las características personales, Lacroix -bajo la influencia de Péguy y Mounier- describe al filósofo como un ser inconformista, frecuentemente insatisfecho con lo que es, inseguro de sí mismo, pero sediento de verdad y justicia; en este amor a la verdad radicaré la diferencia entre el filósofo y el Tartufo, entre el sabio y el cortesano complaciente. Y desde la búsqueda de la verdad, el filósofo actualiza su compromiso por la justicia²⁹⁶.

Glosando al búho de Minerva de Hegel, ave de la sabiduría que emprende su vuelo a la caída de la noche, Lacroix entiende -aplicando análogamente el símbolo hegeliano- que el filósofo si trabaja sólo por la noche y se levanta tarde, termina por volverse perezoso. En tal caso -sugiere Lacroix- el filósofo debe cargar con una doble tarea: si se levanta tarde por tener que reflexionar en tanto que filósofo, debe levantarse temprano en tanto que hombre y participar de los trabajos cotidianos de los otros hombres, vivir la vida humana que se desarrolla y une sin cesar mediante el pensamiento y la acción. El filósofo, pues, ante todo es un hombre. Y es preciso que así lo sea y exprese. Vive como los demás y en tanto que filósofo se esfuerza en reflexionar tanto como le sea posible, sobre la vivencia que queda, sobre las esperanzas, angustias y tareas que todos los hombres compartimos desde la misma condición humana²⁹⁷.

9.- REFERENCIAS FILOSOFICAS MAS IMPORTANTES

Lacroix lee la filosofía desde la persona. Su objetivo no es elaborar una doctrina personalista sino indagar en las fuentes que emanan una común inspiración personalista, ya que como él mismo advierte, la inspiración personalista se ha expresado en el curso de los años y continúa expresándose bajo formas muy diversas²⁹⁸. Esta inspiración personalista se encontrará, pues, en toda filosofía; es un hecho universal tanto en

²⁹⁶Cfr. VIDAL, E., *Persona y Derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 80.

²⁹⁷Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 5; id. *La pensée et l'action*, o.c., 9; *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c., 20. Lacroix insiste en destacar que al filósofo hay que considerarle en primer y básico lugar como un hombre como los demás, que piensa y reflexiona primariamente no desde fuera sino participando en los trabajos del resto de los hombres.

²⁹⁸Cfr. P.A., 31.

cuanto, repetimos, no se trata de una doctrina sino de la orientación fundamental de todo pensamiento; de ahí que las distintas filosofías hallan un mismo clima y ámbito de sentido en la confianza en el hombre y en la voluntad de afirmación, en la intención radical de construir la persona en sí y en los otros para la edificación de toda la humanidad.

En cualquier caso, no podemos negar, con Lacroix, que existen filosofías de inspiración más directamente personalista²⁹⁹. Así, Lacroix realiza una lectura personalista de algunos autores que él considerará, de algún modo, los padres del personalismo. Entre ellos, destacan: Descartes, Pascal, Spinoza, Kant, Rousseau, Kierkegaard, Marx, Bergson, Blondel y Scheler. Desde el punto de vista de los filósofos contemporáneos, Lacroix recogerá básicamente los postulados personalistas de Berdiaeff, Marcel, Nédoncelle, Maritain, Levinas, Ricoeur, Landsberg, Laberthonnière y, por supuesto, Mounier. No es nuestro propósito recoger en este trabajo el tratamiento personalista que Lacroix va desgajando de cada uno de estos autores a lo largo de su obra. De manera breve y sintética, nos quedaremos tan solo en la presentación personalista de tres de los filósofos clásicos que, sin duda, repercuten de modo evidente en el pensamiento de Lacroix; estos son: Descartes, Kant y Blondel³⁰⁰.

Al igual que Lacroix no pretendemos en este momento realizar una exégesis crítica ni una reconstrucción del pensamiento de cada autor referido. Vamos a esbozar, tan sólo, parte de esa inspiración personalista que cada autor presenta en sus obras; siguiendo la metodología de Lacroix trataremos de penetrar en la atmósfera que les mueve para atisbar con cada autor la verdad profunda con la que han modelado filosóficamente al hombre³⁰¹.

9.1.- Descartes

Lacroix afirma en repetidas ocasiones su vinculación con la tradición reflexiva francesa iniciada por Descartes, lo cual no quebrará en absoluto su reflexión orientada hacia la existencia concreta del hombre en

²⁹⁹Cfr. IBI., o.c., 30.

³⁰⁰Nuestro autor reconoce que la tradición reflexiva, de la que se siente continuador, "es la de Descartes, Spinoza, Kant, cualesquiera que sean las diferencias de los sistemas. Quien ha formado filosóficamente mi juventud ha sido Maurice Blondel". *Carta de Jean Lacroix a C. Díaz*, en DIAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 68.

³⁰¹Cfr. LACROIX, J., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 19.

situación. Lacroix intenta explicitar las implicaciones del **Cogito** y la dialéctica de la duda que conduce a contemplar el cartesianismo como el fundador de un sujeto personal en proceso de autoafirmación, de revelación del espíritu y de experiencia de libertad en el ejercicio de la propia voluntad. Así, Lacroix ve en el Cogito cartesiano la fuente más evidente de la persona, ya que ésta se esfuerza en alcanzar el verdadero Cogito sobrepasando el pensamiento hacia el **yo** que piensa y no reduciéndolo a un objeto de pensamiento; el yo, por tanto, es aquí una existencia que va más allá del propio pensamiento. Y puesto que Lacroix desea filosofar desde la existencia concreta del hombre, en su lectura de Descartes halla en la **duda** el momento constitutivo en el que yo tomo conciencia de un **yo** que se afirma, de modo que dudar es situar el yo, pues la duda no es más que la voluntad de recibir la primera evidencia, la del Cogito: "En tanto que dudo de las apariencias, en tanto que me alejo del error hacia la verdad, en tanto que soy sincero, empiezo a existir realmente"³⁰².

La duda cartesiana tiene el gran valor, para Lacroix, de que posibilita, como método, la elevación de la naturaleza material hasta la naturaleza espiritual. Se trata de un ejercicio de ascesis que, siguiendo la tradición platónica y agustiniana, hace viable el encuentro con lo espiritual, de modo que la duda cartesiana se convierte para Lacroix en un método para descubrir el espíritu³⁰³.

Lacroix inscribe la duda en el gran momento de la libertad humana y del ejercicio de la voluntad³⁰⁴. Es necesario, ante todo, querer dudar; la duda cartesiana aparece así como la decisión, como el compromiso de un hombre resuelto; es la unión de lo cognoscitivo y lo existencial en el mismo punto de partida. Porque el **Cogito** y el **voló** son inseparables, a juicio de Lacroix, es preciso ver la verdad no como una abstracción contemplada por la inteligencia aislada, sino como algo inseparable de la situación total, real y concreta de la persona, de su humana condición individual y comunitaria. No es de extrañar que en estas condiciones entienda Lacroix que "en su esencia, la duda, la inevitable duda es la condición primera de toda afirmación personalista"³⁰⁵.

³⁰²MEP., 111.

³⁰³Cfr. IBI., o.c., 109.

³⁰⁴"Esta es la gran significación de la duda cartesiana que aparece, ante todo, como una heroica decisión tomada por la voluntad para elevarse del mundo corporal al mundo espiritual y alcanzar la plena espiritualidad del espíritu". IBID.

³⁰⁵L.P., 110.

El Cogito, globalmente considerado, no es para Lacroix sinónimo de solipsismo. El Cogito descubre al ser pensante, pero esta afirmación conduce a Lacroix a una primera conclusión: "pensando se piensa como un ser que descubre otros seres pensantes, descubriéndose como un intermediario entre sí mismo y los otros"³⁰⁶. El hombre se halla, así, inmerso en un triple juego dialéctico entre individuo-persona-sociedad. Lacroix va desvelando, desde Descartes, el juego de relaciones de la persona en ese permanente acto de interiorización y de exteriorización; a través de este juego de relaciones reencontraremos a la persona sometida a la ley de la tensión entre dos tendencias, a saber, entre lo individual y lo comunitario, entre su propio pensamiento y el pensamiento del otro, entre su existencia y la de los otros.

La función última de la duda, según Lacroix, será operar dentro del espíritu humano promoviendo un total compromiso de todo el ser que se esfuerza a equipararse, por la dialéctica de su pensamiento y de su acción, a la esfera espiritual de su ser. Todo lo cual conduce a una última afirmación acerca de la primacía del sujeto. "En su esencia, la duda -la indudable duda, como dice Alain- es la condición primera de toda afirmación personalista"³⁰⁷.

9.2.- Kant

Para Lacroix, Kant es el fundador de una metafísica práctica, que parte del hombre y de sus exigencias de ser finito. La metafísica, así, tendrá un marcado carácter moral, de modo que se halla anclada en la realidad existencial del hombre y con ella se compromete. Lacroix quiere descender a Kant del pedestal de las ideas puras donde algunos le han querido perpetuar, afirmando que "Kant ha sido un existente. Llevar la filosofía a la totalidad de la razón es hacerla pasar de la «ciencia», que sólo tiene que ver con el entendimiento, a la «moral», donde en el hombre la razón se expresa de su mejor manera; significa plantear el problema del destino total del hombre, de su proyecto radical: no solamente el problema de las intenciones que tiene, sino de la Intención que es él"³⁰⁸. La intención del hombre es su propia razón, y el problema de la

³⁰⁶IBID.

³⁰⁷MEP., 114.

³⁰⁸K.K., 15.

razón es el mismo problema del hombre o, mejor expresado, ambos no son más que el mismo problema. En otro momento Lacroix afirma: "Kant abandona la metafísica en el sentido de un saber objetivo como una posición perdida, y además peligrosa e inmoral, persuadido de que la metafísica no podría ser arrancada de la vida"³⁰⁹. Para Lacroix, Kant concede a la existencia, no solamente la existencia en sí, sino la existencia de lo dado como una realidad irreductible a la razón conceptual. Por tanto, caminará hasta la ética para encontrar allí una fundamentación de una metafísica que parta de una experiencia viviente y vivida y ayude al hombre a no desesperar de su existencia. En esta perspectiva, para Lacroix el pensamiento de Kant, lejos de ser superado, es, por el contrario, instaurador. Crea una filosofía de la finitud que es, en definitiva, una filosofía de la condición humana, de la situación del hombre en la creación³¹⁰.

Para encarnar aún más la filosofía kantiana en el devenir del hombre, Lacroix destaca que el fin de la filosofía de Kant es mejorar al hombre, y como todo gran pensador, Kant pretende crear un pensamiento eminentemente educador del hombre, ya que educar la razón humana es educar al hombre a conocerse y situarse. En la perspectiva kantiana la razón educada se vuelve adulta cuando conoce sus derechos y sus deberes, cuando asume su doble tarea de conocimiento y de acción, que no pueden unificarse radicalmente; en definitiva, la filosofía kantiana pretende ser educadora del hombre, no sólo en función de su papel social particular, sino también de su destino último³¹¹.

Es importante, para Lacroix, la distinción kantiana entre **fenómeno** y **noúmeno**, que conlleva dos precisiones esclarecedoras: ni el mundo de los fenómenos constituye la última palabra, ni el noúmeno es la idea platónica que no puede ser conocida. Las cosas en sí no son propiamente objetivas, ya que no son el resultado de una objetivación; pero sí son sujetos y si el hombre presenta a la vez los caracteres del fenómeno y del noúmeno, le descubre un puesto como ser significativo de toda la creación. Esa presencia en la conjunción de dos mundos le hace ser significativo, es decir, un ser que da su sentido a la creación de tal modo que sin él, ésta no tendría razón de ser. Por esta razón el hombre no puede caracterizarse únicamente por la duración, pues si el hombre está en el tiempo como fenómeno, es necesario que sea eterno como noúmeno³¹².

³⁰⁹IBI., o.c., 26.

³¹⁰Cfr. IBI., o.c., 111.

³¹¹Cfr. K.K., 27-28; 111.

³¹²Cfr. IBI., o.c., 39.

Esta dualidad que sufre el hombre kantiano es una dualidad en busca de unidad. Diríase que el hombre es de una parte un ser del mundo, de otra parte un ser supramundano cuando se consagra a la ley del deber³¹³. En último término, todo el kantismo se halla en la distinción, en la dualidad y en el esfuerzo por superarlas a fin de permitir a la razón triunfar sobre la sensibilidad; este esfuerzo es el que propicia que "en su esencia, la filosofía es el arte de formarse a sí mismo, de servirse de la razón en vista de sus verdaderos fines absolutos: es el amor que siente el ser racional por los fines supremos de la razón humana. El quehacer esencial del hombre es saber cómo ocupar convenientemente el lugar que le ha sido asignado en la creación y comprender lo que debe hacer para ser un hombre"³¹⁴.

Por otro lado, del análisis de la filosofía kantiana como filosofía de la finitud, resulta que es también una filosofía de la libertad. Al situar al hombre entre dos mundos, el noumenal y el fenomenal, como ser significativo de la creación, Kant salva la libertad, pues "la vocación del hombre es la libertad"³¹⁵. Y será la moral quien nos enseñe que pertenecemos al mundo de la libertad. En cierto sentido, asegura Lacroix, a diferencia de la Estética, la Ética kantiana es "interesada"³¹⁶.

Por último, Lacroix recoge de Kant un concepto esencial en el pensamiento del propio filósofo francés. Se trata del concepto de **reconocimiento del otro**. En la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres alcanza Kant, a juicio de Lacroix, uno de los momentos más altos de la reflexión sobre la finitud y la limitación. Así interpreta Lacroix el pensamiento de Kant: "No puedo limitar mi deseo obligándome sin poner el derecho del otro a existir, en última instancia, sin poner a Dios, fuente última de derechos y deberes; recíprocamente, reconocer al otro es obligarme. Obligación y posición del otro son correlativos"³¹⁷. La ley moral se constituirá en definición misma de la persona, lo que le otorga su dignidad. La noción de persona,

³¹³Cfr. IBL., o.c., 107.

³¹⁴IBL., o.c., 108.

³¹⁵IBL., o.c., 71.

³¹⁶Lo cual quiere decir lo siguiente: mientras que "el interés de la razón técnica es el conocimiento, la sistematización de los fenómenos que constituyen la naturaleza sensible, el interés de la razón práctica es suprasensible: tiene que ver con los seres racionales como cosas en sí. En el sentido moral, este interés es esencialmente «desinteresado», puesto que exige una total purificación de la sensibilidad y tiende a instituir, en lo sensible mismo, otra «naturaleza», una naturaleza inteligible. Estos dos intereses de la razón no se hallan en el mismo plano". IBL., o.c., 77.

³¹⁷IBL., o.c., 87-8.

desde la perspectiva de la segunda fórmula del imperativo categórico, especifica el respeto y revela el deber en el interior mismo de la experiencia del otro. En palabras de nuestro autor: "el respeto es, pues, la solución metafísica del problema del conocimiento del otro, la experiencia efectiva de mi **deber** en el **derecho** del otro a ser reconocido"³¹⁸. Por esta razón, antes de conocer a un hombre cualquiera, hay que reconocerlo previamente como hombre; este acto de reconocimiento, aplicado a priori a todo ser humano y que le confiere para mí la dignidad de persona, es lo que Kant denomina **respeto**.

9.3.- Blondel

Maurice Bondel constituye, sin duda, la referencia filosófica más clara e incisiva en el pensamiento de Lacroix. Para nuestro autor la característica más importante del pensamiento de Blondel es situarse más allá de la inteligencia y la voluntad, su fuente común, pudiendo de esta manera determinar las implicaciones del ejercicio total de la acción humana. En Blondel, por tanto, también existe una iniciación del itinerario filosófico desde el entramado de la existencia humana. En este caso, la filosofía de la acción es la explicitación del dinamismo inherente a la existencia humana. Explicitación que por sí misma desemboca en una constatación de la radical contingencia del hombre, cuya formulación blondeliana se expresa en una **metafísica de la insuficiencia** que es la que da cuenta del existir humano. Ahora bien, la acción en sentido blondeliano es en suma para Lacroix lo que nosotros denominamos existencia. Y si Blondel toma ante todo como objeto de reflexión la existencia concreta y no el pensamiento abstracto, "esto sucede en función del fin último perseguido. Se trata de descubrir en el corazón mismo del hombre la necesidad sobrenatural"³¹⁹. En la lógica de la acción y no en el análisis del concepto de naturaleza humana, se manifiesta de forma inigualable todo lo que la misma acción no afirma sin duda de manera explícita, aunque sí llegue a implicar. Blondel seguirá el método de la dialéctica de las implicaciones.

Ciertamente, la acción va elaborándose a través de una ley inmanente y creadora, una intención que la informa y cuyo sentido es posible llegar a discernir. "La substancia del hombre es la acción; el hombre es lo que hace". Esta fórmula -dirá Lacroix- antes de ser de Sartre es de Blondel. Pero para Blondel el hombre

³¹⁸IBI., o.c., 88.

³¹⁹M.B., 19.

no se hace cualquier cosa³²⁰. El hombre actúa con vistas a ajustarse consigo mismo, en la certeza de que no es capaz de llegar a ello definitivamente por sí solo; "De mí a mí mismo hay una distancia infinita que la acción se esfuerza incesantemente por colmar sin conseguirlo nunca plenamente"³²¹.

De la misma manera que Kant había aplicado el método reflexivo bajo la forma de análisis regresivo a un dato establecido, a saber, a la ciencia ya constituida o a la ley moral, forma universal, Blondel la aplica a la acción humana contemplada como dinamismo en expansión, al **agente actuante** (*l'agent agissant*). El obrar tiene en su propio ejercicio sus intrínsecas implicaciones. Blondel intentará ponerlas de relieve. Para ello, dejará hablar por sí misma a la acción, obligándola a revelar sus exigencias internas. A esto llamará años más tarde, según Lacroix, el método de la inmanencia³²². Esto mismo se observa en el hecho de que el hombre actúa para ajustarse consigo mismo, pero sólo no lo logrará plenamente. La *volonté voulante* con su infinitud dinámica desborda necesariamente las determinaciones siempre finitas de la *volonté voulue*. Al descubrir así en nuestros actos un inacabamiento natural e incurable pone de manifiesto una "fisura abierta"³²³. De este modo, la acción nos coloca en la tesitura de cerrarnos al ser, o abrirnos a lo que nos hace ser. Lacroix entiende que en Blondel "el método de la inmanencia desemboca en una inevitable demanda de trascendencia. O mejor, todo el esfuerzo tiende a mostrar que desde el comienzo hay en nosotros una inmanencia de lo trascendente. Desplegar el determinismo integral de la acción equivale a ahondar el vacío que lo sobrenatural vendrá a colmar"³²⁴.

³²⁰La acción, en primer lugar es una exigencia de sentido que el hombre reclama. Lacroix recuerda respecto de esta consideración un texto de la Introducción a *L'action*, de Blondel. "¿La vida humana tiene un sentido, sí o no?. ¿Y el hombre posee un destino?. Yo actúo, pero sin siquiera saber lo que es la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer con exactitud ni qué soy ni si soy. Esta apariencia de ser que en mí se agita, estas fugitivas y ligeras acciones de una sombra, oigo que llevan en sí una responsabilidad eternamente onerosa, y que ni siquiera al precio de la sangre puedo adquirir la nada porque para mí ya no existe: ¡me hallaría por tanto condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad!. ¿Cómo y con qué derecho, si yo no lo he querido?... El problema es inevitable; el hombre no puede menos resolverlo inevitablemente y esta solución, acertada o falsa, pero voluntaria al mismo tiempo que necesaria, la lleva cada uno en sus propias acciones. He aquí por qué es preciso estudiar la **acción**; la misma significación de la palabra así como la riqueza de su contenido se irán desenvolviendo poco a poco". BLONDEL, M., cit. por LACROIX, en M.B., 28.

³²¹M.B., 32. "El hombre no puede alcanzar sus propias exigencias. No puede lograr por sus propias fuerzas encerrar en su acción querida todo lo que se halla en el principio de su actividad voluntaria". BLONDEL, cit. por LACROIX, J., en M.B., 32.

³²²Cfr. M.B., 30.

³²³Cfr. IBI., o.c., 32-33.

³²⁴IBI., o.c., 33.

En último lugar, cabe destacar que Lacroix encuentra en Blondel el mejor argumento para defender su idea de **sistema abierto**. Esta noción significa aquí un camino donde es posible una reconciliación entre el sujeto y el sistema, donde no se ahoga a la persona. Toda la obra de Blondel se despliega bajo el doble signo de la grandeza y la debilidad de la filosofía. Grandeza porque intenta comprenderlo todo; debilidad porque ella no se funda ni culmina sobre sí misma, manifestando con ello su radical insuficiencia³²⁵. Así, la filosofía se ve forzada a plantear un problema que no es capaz de resolver por completo, pero, al tiempo, está obligado a dar cuenta de su mismo inacabamiento. Con lo cual, concluye Lacroix: "no hay filosofía sin sistema; tampoco hay filosofía si el sistema se cierra sobre sí mismo. En este sentido, podría decirse que la idea de un sistema abierto define el blondelismo. Esta filosofía de la insuficiencia desemboca en una auténtica insuficiencia de la filosofía"³²⁶. Analizar a la vez esta insuficiencia y esta suficiencia, esta debilidad y esta grandeza, mostrar el grado de adecuación entre pensamiento y acción, y que el pensamiento no puede ser propiamente la vida ni ocupar su lugar, sino que es exactamente la palabra de la vida, supone desarrollar la filosofía de Blondel y, en lo que le corresponde, encontramos en estos mismos términos la fuente y las intuiciones precisas para algunas de las ideas motrices del pensamiento filosófico de Lacroix.

Hasta aquí hemos esbozado el rico camino que conduce a Lacroix a diseñar una filosofía contemplada desde la persona. Desde aquí tiene sentido la noción de sistema abierto, la apuesta por una filosofía de la creencia y del sentido frente al absurdo y al escepticismo, la inspiración personalista, la metodología filosófica que busca la intención del autor como totalidad de sentido, la vitalidad, en fin, de la filosofía cada vez que sale al encuentro de la vida humana y acompañarla desde su grandeza y su debilidad. Momento es, pues, de introducirnos en la noción de persona a la que apunta Lacroix, y en las implicaciones que de ella se derivan. A ello dedicaremos nuestra investigación en el siguiente Capítulo.

³²⁵Lacroix recuerda la comparación con la que Blondel expresa su filosofía: nuestra alma sería como el Panteón de Agripa en Roma cuya inmensa cúpula no tiene clave de bóveda sino una abertura central por donde desciende toda la luz que esclarece el edificio; así, nuestra alma como obra incompleta, se apoya sobre un vacío necesario por donde entra la iluminación divina sin la cual seríamos ciegos e incapaces de llevar adelante ninguna tarea. Cfr. IBI., o.c., 20-21.

³²⁶IBI., o.c., 21.

CAPITULO III

FILOSOFIA DE LA PERSONA

La persona constituye el núcleo temático básico de la obra filosófica de Jean Lacroix. Ello puede hacer pensar que nuestro autor tuviera en su haber la elaboración de una metafísica de la persona o una antropología filosófica concreta. Sin embargo, la referencia de sistema filosófico abierto en la que se mueve Lacroix facilita el hecho de que no encontremos una obra del filósofo de Lyon dedicada a fundamentar una metafísica de la persona, como desde sus diversas perspectivas intentaron formular Maritain, Scheler o Buber, próximos de algún modo al pensamiento filosófico de Lacroix.

Por otra parte, en su penúltimo libro, *La philosophie de la culpabilité*, al esbozar la definición de persona, Lacroix matiza que ese no es el propósito del libro; es más, afirma lo siguiente: "En modo alguno debo desarrollar aquí una filosofía de la persona, ya lo he hecho en otra parte"¹. ¿En qué obra ha dejado plasmada Lacroix su filosofía de la persona?. Analizando pormenorizadamente la producción filosófica de nuestro autor y, de modo especial, su modo de concebir la filosofía, entendemos que no existe una obra concreta donde podamos hallar esa pretendida "filosofía de la persona"; más bien, ésta se encuentra diseminada asistemáticamente en alguno de sus libros. Junto con M. Jouhaud somos de la opinión que Lacroix ha esbozado una cierta filosofía de la persona a partir de análisis existenciales concretos, en dos de sus primeros libros: *Personne et amour* (1942) y *Le sens du dialogue* (1944)². De ahí se puede extraer el nudo gordiano de su pensamiento antropológico que más tarde ha ido sedimentando en obras posteriores, especialmente en las tres últimas: *Le personnalisme comme anti-idéologie* (1973), *Philosophie de la culpabilité* (1977) y *Le Personnalisme* (1981). ¿Qué razones mueven a nuestro autor a proceder de tal manera?. Entendemos que Lacroix se ubica filosóficamente en el punto de vista kantiano según el cual el entendimiento opera de forma distinta a la razón; en efecto, mientras que el entendimiento se define como la "facultad de las reglas", su función es describir los fenómenos agrupándolos en conceptos, adoptando un tipo de uso constitutivo; la razón se define como la "facultad de los principios" cuya función consiste en unificar las reglas mismas del entendimiento bajo principios, adoptando un sentido eminentemente regulador³. Esta distinción nos sitúa en la imposibilidad de limitar conceptualmente al ser humano desde la categoría del concepto, puesto que la persona escapa y sobrepasa su dimensión fenoménica. Por esta razón, Lacroix adoptará la fórmula de **idea** aplicada a la persona.

¹P.C., 132.

²Cfr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personnaliste: Jean Lacroix*, en CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES, 4(1958), 174.

³Cfr. S.D., 89.

1.- LA PERSONA COMO IDEA

Para nuestro autor, la **idea** sobrepasa infinitamente al hombre. Y el hombre es irreductible al **concepto** ya que las filosofías del concepto estiman que el hombre está tan sumergido en lo sensible que no puede desprenderse de ello, mientras que las filosofías de la idea, en cambio, trascienden el discurso conceptual. Ahora bien, Lacroix no se sitúa en la órbita de los filósofos idealistas. En cualquiera de los dos casos encerrarse en una de las dos filosofías citadas contiene serios peligros; Lacroix afirma, de hecho, que "toda filosofía del entendimiento, esto es, del concepto, quiere encerrarse en sí misma y desconoce así la Idea, como ocurre con Renouvier. Y toda filosofía de la razón pura, esto es, de la Idea, desconoce el concepto y se vuelve novela filosófica, como ocurre con los post-kantianos"⁴. Al afirmar que la persona es una idea, Lacroix quiere mostrar tres postulados de su antropología:

- a) La persona es lo no objetivable
- b) La persona es una idea reguladora
- c) La persona se inscribe en la metafísica del devenir.

1.1.- la persona es lo no objetivable

Lacroix participa de la consideración de la persona como una realidad no objetivable o no inventariable, al igual que lo hicieron en su momento pensadores como Marcel, Mounier o Jaspers, entre otros. Mientras que para Mounier y Marcel esta no objetivación de la persona surge para eludir la cosificación de la misma y reducirla a objeto⁵, para Jaspers esta consideración nace de la visión radicalmente

⁴S.D., 86.

⁵En esta dirección resulta llamativa la advertencia de Marcel al considerar que la persona no puede quedar fijada en cada una de sus manifestaciones: "la persona no se realiza más que en el acto por el cual tiende a encarnarse (en una obra, en una acción, en el conjunto de una vida), pero al mismo tiempo es por esencia el no inmovilizarse o cristalizarse definitivamente en esta encarnación particular. ¿Por qué?. Porque ella participa de la plenitud inagotable del ser de donde ella brota. Ahí está la razón profunda por la que es imposible pensar en la persona o en el orden personal, sin pensar al mismo tiempo en lo que está más allá de ella y de él, una

metaempírica de la persona⁶. Lacroix, por su parte, si bien participa de estas dos razones, añade una tercera. Partiendo de modo especial de las posiciones filosóficas propuestas por Mounier, nuestro autor entiende que la persona se encuentra instalada en un ámbito de tensión agitado por dos polos: la voluntad de organización y la voluntad de aspiración⁷. Huyendo de cualquier vestigio de individualismo Lacroix contempla a la persona enraizada en lo real para desde ahí participar en todo lo que existe. Ahora bien, por muy enraizada que esté en el cosmos "la persona es acósmica por una emergencia que hace de ella una necesidad de infinitud"⁸. La persona es una realidad emergente respecto del resto de los seres vivos. En virtud de su inteligencia, la persona es más voluntad de aspiración que voluntad de organización; esto es, rebasa el ámbito de la animalidad entendida en términos de vivencia exclusiva en el medio donde se responde instintivamente a los estímulos que ese medio genera. Esta prioridad del momento de aspiración sobre el momento de organización lleva a nuestro autor a la siguiente conclusión: "si la persona es lo no objetivable, lo no inventariable, es porque hay en ella siempre más que lo dado, una búsqueda de consistencia que no puede encontrar más que en un tanteo continuo. Es lo que hay de movimiento para ir siempre más lejos"⁹. Ese

realidad supra-personal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez principio y fin". MARCEL, G., *Homo viator*, o.c., 31-32. Pero es sin duda Mounier quien más ha hecho hincapié en el carácter inobjetivable de la persona. Esta circunstancia es la que hace inviable, según Mounier, una definición de persona ya que "no se definen más que los objetos exteriores al hombre y que pueden colocarse bajo la mirada. Ahora bien, la persona no es un objeto. Es, incluso, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto". MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.III)*, o.c., 452. Lo cual conduce a considerar a la persona en un nivel distinto al de el resto de los seres vivos y al mundo de los objetos: "No es que existan, pues, los guijarros, los árboles, los animales... y las personas, que serían árboles móviles o animales más astutos. La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto al que conoceríamos desde fuera, como a los demás. Es la única realidad que podemos conocer y que al mismo tiempo hacemos desde dentro". Presente en todas partes, no está dada en ninguna". IBI., o.c., 453. Desde esta perspectiva la condición no objetivable de la persona reúne un carácter eminentemente ético, de modo que -expresado en lenguaje teológico- Mounier afirma: "Yo pecho contra la persona cada vez que empujo a un hombre vivo a identificarse con una de sus funciones, o cuando me comporto con él como si de hecho se redujera a eso (...). En una palabra, pecho contra la persona cada vez que actúo como si desesperase de un hombre, bien sea porque, sin poder, le excomulgo de las más altas virtudes del hombre, bien porque le reduzco al estado de objeto o de instrumento". MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.I)*, o.c., 860.

⁶Para Jaspers el ser es inobjetivo y como tal no puede ser aprehendido por nuestras categorías mentales y lingüísticas. Por eso, la filosofía ha de tratar siempre de desbordar las fronteras de lo objetivamente pensable y directamente comunicable para llegar al ser inobjetivo. Cfr. JASPERS, K., *Razón y existencia*, Nova, Buenos Aires, 1959, 43-52.

⁷Cfr. P.A., 194.

⁸IBI., o.c., 195.

⁹IBID.

movimiento que propicia salir del ámbito de lo dado es lo que constituye la particular trascendencia de la persona, según la cual existir -para la persona- significa "coexistir originalmente con otro y con otras cosas, comprenderlas comprendiéndose, comprenderse comprendiéndolas"¹⁰. Nuestro autor pone el ejemplo de nuestros propios sentimientos: ellos dan testimonio de que yo soy más que yo mismo: "el pudor dice: yo soy más que mi cuerpo; la timidez: yo soy más que mis gestos y mis palabras; la ironía y el humor: yo soy más que mis posesiones"¹¹. Desde este punto de vista, Lacroix coincide con Jaspers en la valoración de la persona como una realidad metaempírica, lo cual conduce a que reconocer a una persona como tal "es tratarla como un ser supraempírico que no se pierde en la naturaleza física o social sino que tiene su propio destino, trascendente al mundo"¹². Lacroix adopta un punto de vista netamente kantiano al entender que el ser no se identifica con su aparición, de manera que "el mundo de los fenómenos no es la última palabra"¹³. Así, la persona en cuanto a realidad inteligible es lo no objetivable¹⁴.

Si la persona es capaz de enraizarse en lo real sin fusionarse con el entorno, si es capaz de superar el marco de la organización biológica y de insertarse creativamente desde su voluntad de aspiración en su realidad concreta es porque posee unos recursos exclusivamente humanos que le hacen emerger del resto de los seres vivos. Desde esta perspectiva establece Lacroix la no objetividad del ser humano, lo cual plantea el problema de una cierta inaccesibilidad de la persona.¹⁵

¹⁰IBID.

¹¹LACROIX, J., *Le personalisme*, o.c., 422.

¹²IBI., o.c., 423.

¹³K.K., 38.

¹⁴Lacroix recuerda la célebre distinción kantiana según la cual "todos los objetos se dividen en fenómenos, que pueden ser conocidos gracias a la aplicación de los conceptos del entendimiento a las intuiciones de la sensibilidad por la mediación de los esquemas trascendentales, y en cosas en sí o noúmenos, que no pueden ser conocidos, porque ninguna intuición responde en nosotros a las ideas de la razón". IBI., o.c., 38-39. El hombre, ciertamente, presenta a la vez los caracteres del fenómeno y del noúmeno que son entendidos desde la perspectiva de Lacroix del siguiente modo: el hombre está en el tiempo en tanto que fenómeno y enmarcado en el ámbito de la voluntad de organización, y es eterno en tanto que noúmeno, cuando se abre a la voluntad de aspiración que lo rebasa. Cfr. IBID.

¹⁵Cfr. LACROIX, J., *Le personalisme*, o.c., 423.

1.2.- La persona es una idea reguladora

La persona es voluntad de aspiración, siempre se nos escapará y por eso Lacroix elude definirla mediante conceptos. Sin embargo, la persona no es enteramente inaccesible. Para Lacroix "la persona es una idea, es decir, un ideal que debe perseguirse sin descanso, que no puede ser definido perfectamente ni alcanzarse plenamente, una idea reguladora en el sentido kantiano"¹⁶. Recordemos brevemente lo que el término **idea** implica en la filosofía kantiana, además de lo ya adelantado al comienzo de este mismo capítulo. En primer lugar, significa que en el campo del saber humano, tras la marcha de la razón teórica tras la cosa en sí, y la concepción de la misma como límite de la razón humana lleva a Kant a distinguir entre **pensamiento** y **conocimiento**. Desde esta nueva situación, el pensar es más amplio que el conocer; queda así un lugar para la metafísica y una forma de acceder a la persona. Entender la persona como idea no es conceptualizarla como tal porque las ideas no constituyen conocimiento científico¹⁷. De las diversas características que contiene la **idea** kantiana, entendemos que Lacroix se fija de modo especial en la función reguladora de la misma y su ubicación más allá de la experiencia posible, ya que no responde a ella ningún objeto de la intuición que esté constituido por las formas intuitivas del espacio y del tiempo. Las ideas son independientes del tiempo y del espacio, inobjetivas, trascendentes a las experiencias, infinitas. Y sólo así pueden desempeñar la función reguladora para la que están posibilitadas. Las ideas, por consiguiente, tienen el papel de servir de guía, de faro que se constituye en referencia aunque no totalmente en hallazgo¹⁸.

¹⁶P.C., 131-132.

¹⁷Cfr. K.K., 40. En el marco de su deducción trascendental del a priori de todo conocimiento objetivo, Kant sustenta la opinión de que en nuestra capacidad cognoscitiva, junto a las puras formas intuitivas de la percepción sensible (espacio y tiempo) desempeñan un papel importante los conceptos puros de la razón, esto es, las ideas. Estas ideas no tienen una función directamente constitutiva de conocimiento, sino que se refieren sólo al empleo de la razón; así, las ideas tienen la misión de ser principios reguladores. Desde este mismo principio Jaspers coincide con la apreciación de Lacroix ya que entiende a la persona como idea: "estos profundos pensamientos de Kant enseñan que todo individuo es infinito, que, en cuanto objeto de la experiencia, es idea". JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967, 490.

¹⁸En este sentido, Lacroix destaca que las ideas, en Kant, "tienen un papel heurístico; jamás brindan un conocimiento enteramente acabado y unificado, sino que impulsan incesantemente al entendimiento a perseguir la totalización de la experiencia". K.K., 53. En Kant basará Lacroix la idea de sistema abierto, que aplicará a la filosofía.

En la perspectiva de la razón práctica en la que se instala Lacroix¹⁹ la persona es una idea, esto es, un deber-ser, como interpreta Duméry²⁰; es lo que en sentido kantiano se denomina como mundo de tareas. La persona, lejos de ser algo dado, es una realidad propuesta²¹, es una tarea que se encuentra haciéndose en la historia. La persona no es una realidad acabada, sino que se encuentra permanentemente haciéndose, yendo más allá de cada una de sus manifestaciones. De aquí surge igualmente la idea de que el hombre como tarea se constituye desde la acción, de manera que el hombre se crea enteramente en cada uno de sus actos²².

Lejos de moverse en la abstracción, Lacroix descubre en la persona como idea una realidad trascendente que no se esconde tras sus múltiples personajes sino que en ella habita para poder emprender siempre nuevos movimientos que van siempre más lejos; este "ir siempre más lejos" constituye una dimensión natural de la persona que Lacroix precisa en el contexto de su análisis personalista: "la persona no es nunca totalmente lo dado puesto que siempre se encuentra haciéndose, creándose"²³. Aquí se enraíza, para nuestro autor, la eminente dignidad de la persona humana. Mientras que las cosas pertenecen al dominio de lo útil y sirven de instrumentos en vistas a la consecución de otros objetivos, prolongando así una cadena indefinida, las personas, por el contrario, son las que utilizan el resto de las cosas como instrumentos no debiendo ser tratadas ellas mismas como tales. ¿De dónde le viene ese valor que le hace a la persona ser diferente al resto de las cosas?. Para Lacroix se trata de una "conquista perpetua"²⁴; sin ser un absoluto, la persona tiende

¹⁹Para Lacroix la grandeza de la filosofía kantiana en su Crítica de la Razón Práctica es su no acabamiento, la virtud de otorgar al pensamiento un estatuto distinto al del conocimiento científico. Por eso, el primado de la razón práctica da lugar a entender la metafísica como moral, pues es la ocupación de los hombres en la vida; "si es necesaria una metafísica ello es porque el hombre la exige para no desesperar de su existencia y para poder en su vida finita y dependiente, ser moral sin desesperar". K.K., 22-23.

²⁰Cfr. DUMERY, H., *Personalisme et idéologie*, o.c., 496.

²¹Duméry interpreta a nuestro autor en este punto del siguiente modo: "presentando la persona como una tarea, Lacroix se obliga a alejarse de lo real para elevarse a lo ideal, de lo particular hacia lo universal: porque la persona es un devenir-de-sí, se encuentra haciéndose, no es algo ya dado". Ibi., o.c., 498. Desde aquí puede adivinarse ya una cierta analogía terminológica entre persona, tarea y personalización, siempre que ésta la entendamos no como mera abstracción sino como promoción integral en la persona a lo largo de su particular decurso vital.

²²Cfr. MEP., 142-143. En este momento Lacroix enlaza con la idea de la acción blondeliana que más adelante analizaremos con mayor detenimiento.

²³L.P., 116.

²⁴IBI., o.c., 117.

hacia una forma de absoluto; partiendo de su radical insuficiencia la persona se constituye como voluntad de aspiración que trata de escrutar las vías de apertura a lo real que propicia a la persona a no enclaustrarse en su propia insuficiencia constitucional²⁵. Al entender a la persona como idea Lacroix piensa, por tanto, que como tal nunca llega a cumplir la totalidad de sus posibilidades de ser; siempre tiene ante sí, como asignatura pendiente, esta realización que la hace insertarse en la realidad de modo dinámico. Esta característica obliga a repensar el marco metafísico en el que se mueve nuestro autor. En efecto, si bien Lacroix no deja escrito ese marco, podemos aproximarnos con cierta seguridad al fundamento y a la dirección filosófica a la que apunta la idea de persona en el pensamiento de nuestro autor.

2.- LA PERSONA DESDE LA METAFÍSICA DEL DEVENIR

Ya hemos aclarado -al comenzar el presente capítulo- que Lacroix no explicita una metafísica de la persona. Su noción de filosofía como sistema abierto y su apreciación de la persona desde el significado de la idea kantiana obliga a nuestro autor a no delimitar -definiendo- al ser humano. Ahora bien, ello no presupone que sea imposible ubicar este tipo de pensamiento en un marco filosófico concreto. No en vano, el problema de Lacroix es el problema con el que se encuentran buena parte de los personalistas. Se les acusa de no formular ni proponer una metafísica de la persona adecuada para este tiempo²⁶.

La referencia filosófica inmediata con la que los personalistas cuentan para explicitar una metafísica de la persona se halla en la filosofía de Maritain. Sobre las bases metafísicas tomistas Maritain concibe la persona como subsistencia, con lo cual se hace totalmente incommunicable, de modo que la persona, en este modelo metafísico, "se halla ontológicamente condenada a reclusión perpetua en sí misma", según advierte A.

²⁵Cfr. IBID.

²⁶Recordemos las críticas de Borne a Lacroix donde le acusa de no atreverse a formular una metafísica personalista quedándose en la intención filosófica del personalismo. Cfr. BORNE, E., *L'ultrapersonnalisme de Jean Lacroix*, o.c. Asimismo, Duméry entiende que la concepción del personalismo de Lacroix es, por extensiva, demasiado débil. Cfr. DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 497-498.

Aróstegui²⁷. La metafísica del ser es juzgada por los personalistas, especialmente por Mounier, como insuficiente para recoger toda la riqueza y dinamismo de la persona.

En efecto, Mounier acepta en un primer momento, y con reservas, una concepción sustancialista de la persona en *Manifiesto al servicio del personalismo*, para cambiar de perspectiva años más tarde en *El Personalismo*. La clásica definición de persona como "ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser"²⁸, intenta realizar al ser frente a la concepción tradicional de sustancia que en su momento formuló Boecio (*persona est naturae rationalis individua substantia*).

2.1.- Insuficiencia de la metafísica del ser

El personalismo en su conjunto rechaza la metafísica del ser heredada de la definición de Boecio acerca de la persona. En concreto, Mounier prefiere hablar de **condición humana** más que de **ser** o de **naturaleza**. Boecio depende de la concepción tradicional de sustancia entendida como lo que sub-yace y tiene una permanencia continua. Esta tradición continuada por Sto. Tomás añade un matiz más: el de la autonomía e incommunicabilidad de la persona, en virtud de la interpretación que se le da al término **hipóstasis**²⁹. Maritain, desde esta línea de pensamiento, al entender a la persona como subsistencia precipita la comprensión del ser humano como un ser que se halla ontológicamente condenado a la reclusión perpetua

²⁷AROSTEGUI, A., Prólogo a CALO, R., y BARCALA, D., *El pensamiento de Jacques Maritain*, Cincel, Madrid, 1987.

²⁸MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.I)*, o.c., 625.

²⁹Cfr. DIAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 19-21. Este término procede del ámbito teológico, en el momento en que Orígenes lo utiliza para designar la diferenciación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que tienen en común la misma *ousía* pero cuentan con distintas *hipóstasis* (lo que «yace» o «está debajo»). Esta noción fue traducida por muchos latinos como *sub-stantia*. Serán los Padres Griegos los que vayan clarificando que la *physis* divina debía tener cada una su *hipóstasis*, pero en el caso del logos encarnado no habría dos *hipóstasis*, sino que en él se daba una *hipóstasis*, una sola persona con dos *physis*. A lo que nos conduce esta reflexión es a la constatación de la confusión semántica que introduce la noción de persona en el debate teológico y filosófico. Es preciso reconocer, siguiendo el pormenorizado análisis de M. Moreno, que "desde el principio el concepto de «persona» nació polémico aunque en la actualidad términos como *prósôpon*, *suppositum* racional e *hipóstasis* son tenidos como sinónimos, al menos desde la perspectiva de la reflexión filosófica y teológica de inspiración tomista". MORENO VILLA, M., *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid, 1995, 21.

en sí mismo³⁰. Lacroix, junto a Mounier, entiende que el punto de partida de la reflexión antropológica debe ser otro. Será la situación concreta o el carácter de **condición humana** el que prime sobre la noción de ser o de substancia. Para el filósofo de Lyon, "el hombre no es una naturaleza ni siquiera ontológica sino historia que se realiza partiendo de una naturaleza"³¹. Priorizar la historia sobre la naturaleza es priorizar la emergencia constitutiva del ser humano sobre el resto de los seres vivos, es priorizar -en definitiva- la voluntad de aspiración a la voluntad de organización. Complementariamente habría que añadir que el sustancialismo que se hereda de Boecio entiende la persona como realidad sustancial subsistente en sí misma y para la cual la realización de unos actos concretos es algo meramente accidental. Con Scheler, Lacroix será de la opinión de que es la persona entera la que se halla en su totalidad realizándose en cada uno de sus actos, configurándose como tal en ellos³².

Por otra parte, si tomamos como referencia la definición que Mounier ofrece sobre la persona, hemos de entender la **racionalidad** de modo diverso al tradicional, heredada de la célebre definición de Boecio. Mientras que en la Escolástica, racional era sinónimo de **consciente**, en el sentido amplio del término **logos**, para Mounier el hombre se halla más próximo al **homo faber** marxista que al **homo sapiens** escolástico³³. Igualmente, Lacroix encuentra en la realidad emergente que constituye el ser humano la posibilidad con que cuenta la persona de entenderse a sí misma como tarea y praxis permanente en orden a la construcción de su propia personalidad y de la ciudad de personas en la que se halla implicado. En definitiva, la misma voluntad de aspiración hace trascender a la persona el ámbito del logos para entenderse a sí misma como mundo de tareas y realidad que, al no poder encerrarse en lo meramente dado, está llamado a realizarse procesualmente en la historia.

³⁰Cfr. AROSTEGUI, A., en CALO, J.R., y BARCALA, D., *El pensamiento de Jacques Maritain*, o.c., 17. Recordemos que para Maritain "la primera raíz de la personalidad es lo que se llama subsistencia. Esta presupone una naturaleza (sustancial) individual o singular (...). Mi persona existe antes de obrar, y posee su existencia, como su naturaleza de una manera absolutamente propia e incommunicable". MARITAIN, J., *Distinguir para unir, o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978, 364-366.

³¹LACROIX, J., *Un testimonio y un guía: Emmanuel Mounier*, en, VV.AA. PRESENCIA DE MOUNIER, o.c., 22.

³²En esta dirección apunta Scheler al afirmar que "la persona está presente en cada uno de sus actos plenamente concretos y varía toda entera en cada uno de ellos y por cada uno de ellos". SCHELER, M., cit. por PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, o.c., 290.

³³Cfr. DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, oc., 26.

2.2.- La metafísica del devenir

Lacroix repite una y otra vez que la persona siempre es algo más que lo dado porque en cada instante se encuentra haciéndose, configurándose como constante creación. ¿Qué significa esto?. Entre otras cosas, quiere decir que no existe la persona más que en tensión dinámica. La persona no es un ente estático y encerrado en sí mismo sino que es una realidad abierta constitucionalmente a cualquier otra realidad y a sí misma como realidad en un dinamismo que no cesa. A este dinamismo lo denominamos **devenir**³⁴.

2.2.1.- Qué es devenir

Históricamente, el devenir se ha entendido como llegar a ser algo, lo cual supone dejar de ser algo que previamente se era o bien añadir algo que no se era a lo que ya es. En cualquier caso, la idea del devenir envuelve -a juicio de Zubiri- "el paso del no-ser al ser, o del ser al no-ser"³⁵. Existe una cierta tendencia a identificar devenir con cambio físico. Pero la pregunta que debemos formularnos es la siguiente: ¿uno deviene porque cambia o cambia porque deviene?. No está tan claro que el devenir sea en primer lugar un cambio³⁶. En efecto, más allá del cambio físico mediado por el carácter de movimiento según el cual un mismo ser pasa de una a otra forma de ser -desde la perspectiva aristotélica- el problema que acontece en el devenir es el dinamismo de lo real, y este dinamismo no se identifica exclusivamente con el carácter cambiante de las cosas.

³⁴Nos ocuparemos del problema del devenir básicamente a través del pensamiento de Zubiri que, en este caso, de nuevo ofrece un soporte filosófico riguroso y coherente con el pensamiento de Lacroix. Nos apoyaremos en las siguientes obras: ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985; id. *Estructura dinámica de la realidad*, o.c. Asimismo nos serviremos de la antropología de Laín Entralgo, tanto en cuanto igualmente se ancla en la filosofía de su maestro, Zubiri. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, Austral, Madrid, 1991.

³⁵ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., 11. Para el filósofo vasco los tres supuestos tradicionales del devenir son : a) el problema del devenir es un problema del ser; b) el que es y no es en el devenir es justamente un sujeto que deviene; c) En dicho sujeto, el devenir consiste en cambiar, en ir cambiando. Cfr. IBI., o.c., 18.

³⁶"Si se cambia porque se deviene el problema del cambio ni conduce directamente al devenir, ni lo agota formalmente". IBI., o.c., 19. Zubiri, así, va desligándose del modo tradicional de entender el devenir. Para Zubiri el dinamismo que envuelve al devenir no se identifica formalmente con el carácter cambiante de las cosas. El dinamismo envuelve al cambio.

Para llegar a una nueva conceptualización del devenir conviene detenernos en la estructura formal del sujeto que deviene. ¿Lo que está deviniendo es formalmente una sustancia?. Si esto es así, nos encontramos aún en una metafísica que prioriza al ser sobre todo lo demás³⁷. Frente al tradicional **esse reale**, según la cual la **realitas**, esto es, el ser real, es un adjetivo cuyo sustantivo es **esse**, configurándose la realidad como un momento y un modo del ser, Zubiri propondrá la visión de las cosas desde la **realitas in essendo**, donde lo primario es la **realitas** y el **esse** constituye su acto segundo. Desde esta nueva perspectiva, "la realidad, lejos de ser un momento del ser -el más importante si se quiere- empieza por no ser un momento del ser, sino por ser algo previo al ser"³⁸. Por esto mismo, el problema del devenir afecta al orden de la realidad de modo primario, mientras que afecta al ser de modo derivativo. En el caso de la persona es la realidad de la persona toda la que deviene y su devenir no es la consecuencia posterior de algo previo. Siendo, pues, la realidad humana la que deviene, este devenir queda definido no primariamente como lo que cambia, sino simplemente el **dar de sí** de esta realidad; el devenir vital, dirá Zubiri, "no es formalmente un cambio sino un dar de sí"³⁹. Según esta consideración el movimiento y el cambio son momentos de un dar de sí que los engloba. Cuando Lacroix habla de la persona como "mundo de tareas", "realidad que se encuentra continuamente haciéndose", hace referencia, en rigor, a la condición dinámica de la realidad humana. Sin embargo, quien deviene no es una sustancia, como quedó analizado más arriba, sino una estructura metafísica radicalmente distinta.

2.2.2.- La estructura de la realidad humana

Siguiendo el hilo conductor del pensamiento zubiriano del que nos ayudamos en este momento de la reflexión, el sujeto que deviene, en cuanto a realidad personal, es una estructura física que recibe el nombre de **sustantividad**, término que intenta recoger el dinamismo de la estructura humana o, en palabras de López Quintás, "la constatación de modos superiores de sustancialidad"⁴⁰. Mientras que la sustancia es un

³⁷ Aquí radica la propuesta zubiriana de la realidad como estructura última, más allá del ser. Lo primario no es el ser, sino la realidad, de modo que no hay un ser que es real, sino que toda la realidad es. Cfr. IBI., o.c., 24-28.

³⁸ IBI., o.c., 27.

³⁹ IBI., o.c., 188.

⁴⁰ LOPEZ QUINTAS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos, Madrid, 1976, 87-88.

constructo mental, la sustantividad de una cosa responde a una noción puramente descriptiva según la cual expresa el conjunto unitario, cíclico y clausurado de las notas que específicamente la caracterizan⁴¹. Así, la sustantividad es la estructura básica de la realidad humana y como tal es esencialmente dinámica, no tanto porque posea un dinamismo añadido desde fuera, sino porque en sí misma es dinámica, es dinamismo⁴². El devenir no es algo que acontece a la estructura sino algo que se inscribe físicamente en las notas constitutivas de esa estructura de manera que podemos determinar que la estructura humana es de por sí activa, esto es, constituye un dar de sí propio, es un devenir. Esto quiere decir, en primer término, que hemos de inscribir el devenir en el marco de la metafísica de la persona, lo cual implica conceder cierta relevancia metafísica al concepto de dinamismo⁴³. El dinamismo no supone rebajar ni diluir la verdad de la realidad personal. Lejos de constituir un relativismo filosófico, supone contemplar radicalmente esta realidad personal que, al ser una realidad histórica, necesariamente deviene y puede ser estudiada a partir de conceptos ambiales y campales sumamente enriquecedores; así, **acontecimiento, posibilidad, sentido, apertura**, son términos que se vinculan a la misma realidad: la de la persona⁴⁴. Si bien la persona es una realidad dinámica, no todo

⁴¹Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, 89. Laín comparte el no sustancialismo de Zubiri, y toma en cuenta la siguiente reflexión del filósofo vasco: "Lo real es *primo et per se* no subjetual, sino sustantivo. Y estos dos momentos de subjetualidad y de sustantividad no coinciden formalmente. Pueden a veces coincidir materialmente; en un cuerpo inanimado, las sustancias que lo componen dan lugar a otra sustancia; pero formalmente es la sustantividad de esa sustancia lo que le confiere carácter de realidad por excelencia. La cosa es más clara aún en los seres vivos. Su sustantividad no coincide ni formal ni materialmente con la sustancialidad. Un organismo no es una sustancia; tiene muchas sustancias, y sustancias renovables; mientras que no tiene sino una sola sustantividad, siempre la misma. La esencia de un ser vivo es una estructura". ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, o.c., 513. El término *sustantividad* será el que permite investigar la realidad humana desde la aportación de la biología y entender al hombre como estructura; una estructura que es dinámica, no estática y que permite conceptualizar la propia sustantividad como independencia del medio y control específico sobre él, tal como lo entendió el mismo Zubiri en los cursos posteriores a *Sobre la esencia*, y que se publicaron en *Sobre el hombre*. Todas estas consideraciones nos conducen a pensar -con López Quintás- que el modelo sustancial que en el fondo es fijista debe ser superado por el modelo sustantivista que, en cuanto contiene en sí mismo el principio de dinamicidad, es un modelo donde el carácter relacional se inscribe en la misma constitución de la sustantividad. En todo caso, lo que trata de dejar claro este modelo es que el dinamismo no es un añadido que se monta sobre una estructura previamente dada. Cfr. LOPEZ QUINTAS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, o.c., 132.

⁴²Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, o.c., 101. En realidad, en su totalidad, en cada una de sus partes que lo componen, el cosmos es estructura dinámica, o como expresa el mismo Laín, dinamismo estructurado.

⁴³Tal como propone LOPEZ QUINTAS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, o.c., 86.

⁴⁴En esta dirección, como mostraremos más adelante, Lacroix asumirá fundamentalmente la noción de apertura y de diálogo como conceptos claves para comprender el dinamismo de la persona, que en el caso de nuestro autor conduce a considerarla fundamentalmente como *tarea*, esto es, como un hacerse continuamente. Esta configuración de la persona, tan común entre los filósofos personalistas y existenciales, como Marcel, hunde su raíz en Kierkegaard. En efecto, para el filósofo danés, el ser humano en

dinamismo es idéntico. Recordemos que, antes que cambio, el dinamismo es el dar de sí de la realidad. De este modo "en la vida se cambia primero para ser el mismo, aunque nunca se sea lo mismo; segundo, para ser sí mismo, y tercero, cuando se ha dado todo, cuando la vida es tan perfecta que ya no cabe más dar de sí, en orden a sí mismo, le cabe, por lo menos al hombre, una posibilidad superior: la de darse entero al otro, y devenir en otro, por ejemplo en el fenómeno del amor"⁴⁵. A partir de este texto podemos formular una descripción más detallada de la estructura de la realidad humana.

* La persona deviene **para ser la misma**: es el dinamismo de la mismidad; se trata no de una forma de estabilidad sino de una mismidad dinámica⁴⁶. La mismidad es consecutiva a las estructuras, y las estructuras están para algo determinado: para ser "mismas", tales como son; este dinamismo de la vitalidad constituye el hecho de **poseerse** en cuanto a ejecución formal de la propia mismidad. La vida no es básicamente cambio: "la vida consiste en ser el mismo y poseerse; lo que pasa es que el viviente no se posee sino en el cambio. En virtud de lo cual hay que decir que por muy **el mismo** que sea a lo largo de su vida el viviente, nunca es **lo mismo**"⁴⁷. En cuanto que la realidad humana me es propia, es decir, es mi realidad, tomo conciencia de que mi realidad es mía: yo soy "mío". Esto quiere decir -en el pensamiento de Zubiri- que el hombre tiene como forma de realidad la **suidad** que, a su vez, constituye la razón formal de la **personidad**⁴⁸.

tanto que no se halla clausuradamente determinado se encuentra abierto permanentemente al ámbito de la posibilidad; y a través de la posibilidad es como el hombre es capaz de hacerse, esto es, de dar de sí (utilizando la terminología zubiriana). Por esta razón, afirma Kierkegaard "hacerse uno a sí mismo es precisamente un movimiento en el sitio. Devenir significa en general un cambio de lugar, pero devenir uno mismo equivale a un movimiento sobre el terreno". KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984, 66.

⁴⁵ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., 187-188.

⁴⁶Las cosas estables son estables -dirá Zubiri- a pesar de lo que les acontece; resisten los embates del Universo. La persona vive siendo él mismo haciendo frente a lo que le acontece realmente. Cfr. IBI., o.c., 194.

⁴⁷IBI., o.c., 199.

⁴⁸La personidad es el fundamento metafísico de la realidad personal. Incluso desde el punto de vista biológico Zubiri asegura que en el momento en el que el embrión humano adquiere inteligencia, aunque no sepamos definir exactamente cómo ni cuándo, en ese momento tiene personidad. En virtud de esa inteligencia sentiente, la realidad humana se distingue de las demás realidades por su capacidad para poseerse, esto es, ser **de suyo suyas**. Pues bien, desde que el embrión humano tiene esa forma de realidad que es la personidad, esta personidad se va siempre modelando a lo largo de toda la vida. Pero la personidad se es, y es siempre la misma, mientras que, como veremos a continuación, la personalidad se va formando a lo largo de todo el curso de la vida de la persona. Cfr. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c., 50-51.

* La persona deviene **para no ser nunca lo mismo**. Cada respuesta a la realidad, cada posibilidad que es apropiada por la persona hace viable la modificación del vivir humano. En este sentido, para ser la misma persona, para poseerse, la vida humana adquiere un carácter fluente, no siendo jamás lo mismo. Este matiz introduce la noción de **personalidad** en cuanto a la progresiva construcción de una figura de realidad personal a partir de las opciones que la persona va realizando a través del argumento de su vida.

3.- ESBOZO DE UNA METAFISICA DEL DEVENIR DESDE LA FILOSOFIA DE LA PERSONA DE LACROIX

Llegados a este momento de la reflexión, y sin dejar de tener presente las líneas básicas del pensamiento antropológico de Zubiri, estamos en disposición de establecer una mínima analogía con el pensamiento filosófico de Lacroix en torno a la persona, si bien el filósofo de Lyon -como sabemos- no tiene intención de formular una metafísica de la persona. Respetando esta intención de Lacroix nuestra pretensión es modesta: trataremos de esbozar las líneas básicas de la filosofía de la persona de Lacroix a la luz de la metafísica del devenir apuntada en el epígrafe anterior.

Comenzaremos por ubicar la caracterización de la persona que propone nuestro autor. Si hemos de conceptualizar un ámbito filosófico en el cual inscribir la filosofía de la persona de Lacroix ese es el de la metafísica del devenir, en el sentido ya fijado anteriormente; para Lacroix la persona es, ante todo, hacerse, lo cual significa que la estructura antropológica que él propone es gerundial: el hombre es **siendo**, haciéndose, como tarea. Lacroix entiende a la persona desde el mundo de tareas y la idea reguladora kantiana que hace referencia a un inherente dinamismo que no se adhiere como añadido sino que formalmente la constituye.

En la perspectiva blondeliana, de la cual Lacroix participa, el universo material y el espiritual no configuran una yuxtaposición de partes, sino una auténtica conexión en la que cada uno ocupa su lugar. En este sentido, nuestro autor propone unir los conceptos de **devenir** y de **consolidación de los seres**⁴⁹.

⁴⁹Cfr. S.D., 72.

Resultado de esta conexión es el destino personal que cada cual va forjando. "El hombre y el mundo están en devenir"⁵⁰; esto quiere decir para nuestro autor que tanto cada persona como el universo se encuentran inconclusos, abiertos a un crecimiento que se va revelando en la historia. Desde este punto de vista, la persona toma conciencia de esta **orquestración universal**, que le hace situarse (en cada momento) respecto al mundo, respecto a los otros, respecto a Dios. Esta caracterización primera del devenir conlleva, para Lacroix, que la persona deviene en forma de drama, un drama histórico: "participación individual en su propia historia, participación colectiva en la historia del mundo, ambas incesante y recíprocamente trabadas; no otra cosa es la persona"⁵¹.

Si retornamos al modelo de referencia zubiriano que empleamos en el epígrafe anterior y nos fijamos en los dos niveles básicos de enraizamiento del dar de sí de la persona y los ponemos en relación con las aportaciones que en esta dirección apunta Lacroix, obtenemos el siguiente resultado.

3.1.- La persona deviene para ser siempre la misma

¿Cuál es la estructura básica que describe a la persona?. Si tenemos en cuenta la definición de filosofía que Lacroix propone, recordamos que la concibe como la transformación por el espíritu del acontecimiento en experiencia. Con lo cual la filosofía de Lacroix -a juicio de Jouhaud- versa básicamente sobre esta doble referencia: acontecimiento y espíritu⁵². Importa destacar el sentido que Lacroix otorga al espíritu como núcleo básico de la persona, en la dirección scheleriana del término. El peligro del tratamiento de la noción del espíritu en el plano antropológico es que derive en una cierta abstracción y caiga en un espiritualismo desencarnado, que Lacroix intenta evitar; ¿cómo?. Partiendo de una concepción de la filosofía del hombre en situación, con la ayuda de ciencias auxiliares (especialmente las ciencias sociales). Así, Lacroix se propone "desarrollar una concepción del hombre que reconozca en el espíritu un valor absoluto sin caer en la abstracción, y que permanezca atenta a la historia y a la singularidad sin privarlas de la referencia

⁵⁰IBID.

⁵¹IBI., o.c., 73. Para Lacroix el hecho de que la persona sea tal en la medida en que es consciente de la orquestración universal en la que se inserta su juego individual, significa la comprensión de la realidad personal como un entreveramiento de distintas comunidades en cuyo seno se realiza su universalidad. Cfr. FDF., 85.

⁵²Cfr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 168.

espiritual"⁵³. Para Lacroix, digámoslo ya, la persona es espíritu. Pero nuestro autor matiza aún más. Se trata de un espíritu situado y encarnado⁵⁴, lo cual le permite desarrollar un pensamiento antropológico en clave dinámica, esto es, alejada tanto de la filosofía objetivista que reduce la persona a mera entidad empírica y mensurable como de la filosofía que tiende a diluir a la persona en una suerte de abstracción espiritista⁵⁵. Esta definición, por otra parte, contiene dos momentos diversos y complementarios entre sí:

A) Presencia de espíritu en cuanto a vivencia de la persona en el presente ya que este presente constituye "la presencia de la eternidad en el tiempo"⁵⁶. La persona no vive en el pasado ni en el porvenir, no se evade jamás y por ello vive en el presente -"condensación del pasado y tensión hacia el futuro"-⁵⁷.

B) Presencia de espíritu en cuanto a la autocomprensión de la persona como **apertura** radical. La persona es constitutivamente apertura; desde esta perspectiva, la persona es, en definitiva, "presencia de espíritu. Presencia del espíritu a sí mismo, que se llama atención y reflexión, presencia del espíritu a los otros que es amistad y amor, presencia del espíritu a Dios que es contemplación y oración"⁵⁸.

Así, pues, la **presencia de espíritu** constituye -a nuestro juicio- el núcleo antropológico del pensamiento de Lacroix, aquello que hace que la persona entendida como devenir -dar de sí- sea siempre la misma. Siempre es presencia de espíritu, una presencia que expresa la condición dinámica de la misma en términos de encarnación (estar presente) y apertura. Este núcleo básico dibuja ya las líneas del siguiente nivel antropológico. En el punto anterior afirmábamos -con Zubiri- que la persona es siempre la misma pero nunca

⁵³IBI., o.c., 168-169.

⁵⁴Lacroix afirma en diversas ocasiones: "La persona es un espíritu encarnado". Cfr. LACROIX, J., *El personalismo*, en LA TEOLOGIA DEL SIGLO XX (vol.I), Madrid, 1973, 277; id. *Le personnalisme*, o.c., 422-423.

⁵⁵Desde este punto de vista Lacroix reúne la condición básica que propone López Quintás en orden a articular un nuevo modo de pensamiento filosófico que ha de tratar de "evitar por igual la reclusión en lo meramente objetivo -asible, mensurable, manipulable- y la evasión a lo abstracto irreal". LOPEZ QUINTAS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, o.c., 18.

⁵⁶P.A., 196-7; V.P., 190.

⁵⁷LACROIX, J., *Le personnalisme*, o.c., 428.

⁵⁸P.A., 196. Sobre la condición de **apertura** radical de la persona trataremos más detenidamente al desarrollar la dimensión comunitaria de la persona.

es lo mismo. No ser nunca lo mismo exige concretar aún más el dinamismo de la persona en la propuesta antropológica de Lacroix.

3.2.- La persona deviene para no ser nunca lo mismo

Que la persona sea entendida como espíritu, en el sentido de independencia del medio, autonomía y creación de un mundo de posibilidades no exime la apreciación inmediata de que -como afirma Lacroix- "el hombre es una independencia dependiente"⁵⁹. Sin embargo, no se trata de una dependencia patológica, sino creativa. La persona es haciéndose, creándose y recreando el entorno. La persona se crea en la apertura y se crea en el presente que vive. La creatividad -forma positiva de vivencia de la dependencia antropológica radical- va generando las formas, opciones y decisiones que, desde el ejercicio de la libertad, configuran la personalidad de la persona, haciendo posible que aquella (la personalidad) determine que ésta (la persona) nunca sea lo mismo. En efecto, la vida humana no comienza de cero, sino montada sobre un modo de estar en la realidad que cada uno ha recibido. En este sentido, la persona hace su vida tomando distancia de perspectiva con su entorno encontrando que éste le invita a responder con la acción. Y para ejecutar esa acción en forma de elección de posibilidades con las que vivir, la persona halla en sí misma y en su situación concreta los recursos necesarios para convertirlos, mediante la acción, en posibilidades que, en tanto que apropiadas constituyen su figura de realidad. Así, el dinamismo de la personalización podría sintetizarse en un doble movimiento que acontece en el tiempo de modo casi simultáneo; es, en primer lugar, un movimiento de **conversión**, por el cual los recursos con los que la persona cuenta los convierte en posibilidades susceptibles de ser apropiadas; y, al tiempo, es un movimiento de **capacitación** por el cual cada persona va siendo el precipitado de sus propias apropiaciones de posibilidades⁶⁰. Este doble movimiento lo tendremos

⁵⁹SVM., 27. Seguiremos la versión en español de A. Serna, que apareció con el título *Psicología para el hombre de hoy*, Fontanella, Barcelona, 1967.

⁶⁰Sobre la relación entre recursos, posibilidades y proceso de personalización a partir de la óptica zubiriana que, a nuestro parecer, completa y ajusta de modo determinante el pensamiento de Lacroix, Cfr. ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., 226-228; ARANGUREN GONZALO, L.A., *La cuestión del sentido para una Europa en crisis*, en MURILLO, I. (ed.), *LA FILOSOFIA ANTE LA ENCRUCIJADA DE LA NUEVA EUROPA*, Diálogo Filosófico-Madre Tierra, Móstoles, 1995, 238-239.

bien presente en el caso que Lacroix planteará de las situaciones límite de la culpabilidad o el fracaso. Ambas situaciones pueden completarse como final de un camino o como principio de personalización⁶¹.

Más en concreto, cabría señalar que el dinamismo de la persona se realiza, según Lacroix, a partir de dos situaciones vitales complementarias:

* ley de la tensión

La exigencia de que el espíritu que define a la persona sea un espíritu encarnado mueve a Lacroix a salir de un laberinto conceptual al que llega a través de dos afirmaciones contenidas en la misma expresión: "En su infinita simplicidad, la persona es inaccesible. Pero la condición humana desea no existir más que encarnándose"⁶². En primer lugar, Lacroix insiste en la imposibilidad de delimitar conceptualmente a la persona; por esta razón, como comprobamos al comienzo del presente Capítulo, la persona es descrita por nuestro autor como idea reguladora. Como afirma Duméry, Lacroix entiende a la persona como una "noción límite, un vector de conducta, un deber ser"⁶³. Y, complementariamente, al tomar la referencia de la condición humana no nos basta con pensar a la persona en términos de idea, sino que es preciso conocerla en sus manifestaciones, aunque ellas rebasen la totalidad de la persona. Siguiendo el esquema kantiano que tanto gusta a nuestro autor, es cierto que en el mundo de los fenómenos éstos no son constituyentes ni tienen la última palabra, pero no es menos cierto que el hombre presenta a la vez los caracteres de fenómeno y de nouméno, con lo que nuestro autor concluye: "Si el hombre está en el tiempo en tanto que fenómeno, es eterno en tanto que nouméno"⁶⁴. Estar en el tiempo significa someterse a las leyes de la **duración**, lo cual significa que si el hombre es radicalmente presente, no está totalmente dado a sí mismo; es por tanto "un ser peregrino que debe todavía devenir, hacerse"⁶⁵. Será en la duración donde se debata la existencia concreta de cada hombre. ¿De qué manera?. Aquí radica la propuesta de la **ley de tensión** que, en primer término, quiere

⁶¹Este será el tema que desarrollaremos en el siguiente capítulo de nuestro trabajo.

⁶²LACROIX, J., *Le personnalisme*, o.c., 423.

⁶³DUMERY, H., *Personnalisme et idéologie*, o.c., 496.

⁶⁴K.K., 39.

⁶⁵SVM., 73.

expresar la situación en la que se desarrolla el crecimiento de la persona en el mundo. Un crecimiento que se funda en descubrimiento de las relaciones. En efecto, la idea de una simplicidad absoluta e inaccesible que constituye la persona ha de manifestarse en lo múltiple y en lo complejo⁶⁶. La red de relaciones que antes hemos mencionado, Lacroix las ubica existencialmente en el desarrollo ordenado de lo que nuestro autor denomina la ley de tensión, según la cual: "la persona no se realiza nunca sino gracias a una pareja de contrarios, a la vez antitéticos y complementarios, digamos correlativos, que, por un lado, le permiten encarnarse pero que, por otro, por su misma oposición, le mantienen siempre en tensión y le impiden perderse en cualquiera de sus encarnaciones"⁶⁷. En otro lugar, añade el filósofo de Lyon: "la persona vive en sus personajes y en ninguno de ellos se agota: el nóumeno radica en los fenómenos. Sin embargo sólo puede conocerse indirectamente: gracias a las múltiples encarnaciones que la revelan y traicionan, la expresan y transforman"⁶⁸. Nos encontramos, pues, ante un conocimiento indirecto que se halla sometido a la ley de la tensión, según la cual la persona debe encarnarse constantemente en categorías, a las que debe su existencia y de las que siempre trasciende⁶⁹. Los dos binomios fundamentales, las dos parejas de categorías básicas para aproximarnos a la persona, según Lacroix, serán los siguientes: individuo-persona y pensamiento-acción.

* La dialéctica

De modo complementario al concepto de tensión, Lacroix apunta la existencia de una cierta dialéctica de la persona. Una dialéctica donde la fuerza, el derecho y el amor constituyen a la persona, fundamentalmente en el ámbito de sus relaciones sociales⁷⁰. Para Jouhaud esta dialéctica representa el equilibrio con los que estos tres factores dinamizan la existencia de la persona⁷¹. Al abordar las categorías del derecho y del amor Lacroix intentará defender una cierta dialéctica del derecho y del amor en las relaciones

⁶⁶Cfr. S.D., 8. "La persona no vive oculta en ningún santuario interior y privilegiado, al que sólo pudiera accederse tras superar las apariencias". IBID.

⁶⁷IBI., o.c., 74.

⁶⁸IBI., o.c., 8.

⁶⁹Cfr. IBID. En el mismo sentido, Cfr. P.C., 136.

⁷⁰Cfr. PEA., 7.

⁷¹Cfr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 178.

persona a persona. Esta dialéctica -en palabras de nuestro autor- "quiere decir que las instituciones son ciertamente necesarias para la seguridad y el mantenimiento de la persona, pero que esas instituciones se hallan a su servicio"⁷². En esta dialéctica sitúa Lacroix la construcción de la sociedad por parte de cada persona.

Por consiguiente, podemos concluir en que tensión y dialéctica constituyen los momentos básicos del dinamismo de la personalización, centrando de esta manera la visión dinámica de la antropología de nuestro autor. Tan sólo cabe añadir que esta tensión y esta dialéctica no desembocan en síntesis, al modo hegeliano. Para Lacroix no hay síntesis posible. "Kierkegaard tiene razón contra Hegel y Proudhon contra Marx. El estado propiamente humano es de polaridad o de tensión: la síntesis para el hombre sería un reposo al que no accede su ser peregrino"⁷³. La condición humana es hallarse siempre en tránsito, y de las peculiaridades de este tránsito nos ocuparemos a continuación. Antes mostraremos esquemáticamente el esbozo de la metafísica del devenir aquí descrito.

METAFISICA DEL DEVENIR			
ESTRUCTURA DINAMICA DE LA PERSONA			
Estructura radical		Dinamismo de la personalización	
Presencia de Espíritu		Equilibrio	
Apertura a	uno mismo	Ley de la Tensión	Dialéctica de la fuerza, derecho y amor
	los otros		
	Dios		
La persona es siempre la misma		La persona nunca es lo mismo	

⁷²LACROIX, J., *El personalismo*, o.c., 280.

⁷³S.D., 104-105.

Conviene insistir en que se trata de una consideración de la persona entendida toda ella como estructura dinámica, esto es, donde el dinamismo no es un elemento yuxtapuesto o artificial. Desde el pensamiento de Lacroix esta estructura se articula en dos ámbitos de desarrollo: uno, que denominamos estructura radical, donde la persona es considerada como presencia de espíritu, alejándose tanto del objetualismo como del espiritualismo abstracto. Esa presencia se expresa en la noción paradigmática de apertura que, a su vez, da paso al dinamismo de la personalización en términos de equilibrio, un equilibrio que expresa el hacerse de la persona mediante la ley de la tensión y la dialéctica de la fuerza, el derecho y el amor. Con lo cual, y teniendo presente el pensamiento antropológico de Zubiri, también podemos concluir que en Lacroix se mantiene un doble movimiento de la persona según el cual siempre es la misma sin ser nunca lo mismo.

4.- DINAMISMO DE LA PERSONALIZACION

A partir del esbozo antropológico señalado en el punto anterior, nos proponemos desarrollar la segunda parte del mismo, esto es, aquella que de modo explícito atiende al carácter eminentemente dinámico de la persona y que se expresa en las dos nociones apuntadas en el punto anterior: ley de tensión y dialéctica de la persona.

4.1.- La ley de la tensión

Ya nos hemos ocupado anteriormente de lo que significa este término en el esquema antropológico de Lacroix. En este momento vamos a desarrollar alguno de los binomios en tensión más relevantes en la configuración de cada persona; entre ellos destacan, en mi opinión, los referidos a la tensión individuo-persona y pensamiento-acción. A continuación nos detendremos en otras situaciones existenciales donde se debaten igualmente algunos otros binomios que hacen posible el desarrollo de la persona.

4.1.1.- Tensión individuo-persona

En uno de los primeros artículos de Lacroix ya aparece esta preocupación⁷⁴. En aquel momento nuestro autor se fija en la polémica existente entre individualismo y sociologismo, y desde ahí defiende la oposición existente entre individuo y personalidad⁷⁵. Individuo será, para Lacroix, el dato primero que captamos en la observación de un ser humano, y su característica básica consistirá en estar dominado por una tendencia fuerte a perseverar en su ser. Desde aquí, el individualismo proclamará las excelencias del pleno desarrollo de la individualidad marcado por el propósito de la realización de uno mismo⁷⁶. Pero el hombre además es un ser social, y en esta perspectiva el sociologismo abonará la idea de que el hombre está llamado realmente a la realización de la sociedad⁷⁷. De aquí nacerá el conflicto entre individuo y sociedad. Para Lacroix este conflicto sólo ofrece un tipo de solución: hacer intervenir un tercer valor superior a los dos que se oponen entre sí: la noción de persona⁷⁸. Desde la vertiente moral en la que sitúa la noción de persona, Lacroix entenderá que en el conflicto individualidad-sociedad ésta última supone una condición más importante para el desarrollo moral de la persona que la individualidad psicofísica. Así, pues, concluirá

⁷⁴Cfr. LACROIX, J., *L'individualité et la personnalité*, o.c. Ya hicimos referencia a este artículo en el Capítulo I del presente trabajo. Si en aquel momento destacábamos la importancia del artículo por la temprana preocupación que Lacroix muestra en torno al pensamiento filosófico sobre la persona, en esta ocasión nos ceñiremos a la oposición conceptual que en aquellos años treinta preside los términos individuo y persona. En efecto, en aquellos años la oposición conceptual entre individuo y persona era una nota común entre todos los movimientos intelectuales inconformistas del período que transita entre las dos guerras mundiales. Cfr. VELA, F., *Persona, poder, educación*, S. Esteban, Salamanca, 1989, 142.

⁷⁵LACROIX, J., *L'individualité et la personnalité*, o.c., 37.

⁷⁶Cfr. IBI., o.c., 38.

⁷⁷"No hay que querer realizar el «uno mismo», sino la sociedad; los individualistas, destructores de todo orden social, serán pronto destructores de sí mismos, puesto que al abandonar la sociedad se pierde la calidad de hombres". IBI., o.c., 39.

⁷⁸Esta noción es eminentemente moral. Los individualistas se quejaban del sometimiento a una ley exterior que supone la abdicación de su propia realización. Al tiempo, los sociologistas entienden que los caprichos de la individualidad conducen al conflicto permanente. Lacroix propone una tercera vía: la esclavitud ciega y el conflicto permanente desaparecerán si el ser humano es capaz de someterse a una ley, que no viene impuesta desde el exterior, sino que cada uno se impone personalmente: esta es la verdadera autonomía. Así concebida, la autonomía -lejos de destruir la libertad- la presupone y manifiesta. A juicio de Lacroix "esta noción de libertad es equivalente a la idea misma de persona. La razón es porque el hombre es autónomo, es decir, porque se da a sí mismo una ley en lugar de estar obligado por el prójimo, porque es una persona y porque tiene una dignidad eminente". IBI., o.c., 42.

Lacroix: "hay que subordinar la individualidad a la sociedad, pero tanto una como otra a la personalidad, único fin en sí"⁷⁹.

Este mismo clima de oposición entre individuo y persona obliga a Mounier a distinguir frontalmente ambos términos. Pesa la tradición que, partiendo de Boecio, concibe la individualidad como algo accidental mientras que la persona reúne las condiciones plenas de realización del hombre como tal⁸⁰. Progresivamente, Mounier va matizando y superando las connotaciones dualistas para llegar a la postura integradora según la cual individuo y persona constituyen dos posibilidades globales del ser humano caracterizadas por el repliegue en sí mismo (individuo) y por la apertura comprometida con los otros (persona)⁸¹. Otros filósofos próximos al personalismo comunitario han tratado este binomio individuo-persona. Recogemos la tradición tomista encarnada en Maritain y la vertiente de la filosofía existencial representada por Berdiaeff⁸².

Maritain admite la distinción histórica entre individuo y persona, llegando incluso a determinar los principios básicos de la metafísica de la persona⁸³. La individuación es la condición de la existencia misma de las cosas. Es agente de diferenciación; una diferencia que proviene de la limitación ya que "no deriva de la plenitud ontológica, sino de la indigencia ontológica esencial de todo lo que es creado y especialmente de lo que es material"⁸⁴. Esta diferencia por indigencia permite que en todas las naturalezas creadas exista una

⁷⁹IBI., o.c., 46.

⁸⁰Sobre la tensión individuo-persona, en Mounier, Cfr. VELA, F., *Persona, poder, educación*, o.c., 141-147; DIAZ, C., en Prólogo a LACROIX, J., *El personalismo como anti-ideología*, o.c., 28-29.

⁸¹Cfr. VELA, F., *Persona, poder y educación*, o.c., 143.

⁸²En términos generales habría que afirmar que la filosofía moderna ha tendido a establecer una distinción conceptual entre las nociones de individuo y persona. Según Ferrater Mora "el término «individuo» se aplica a una entidad cuya unidad, aunque compleja, es definible negativamente: algo, o alguien, es individuo cuando no es otro individuo. El término 'persona' se aplica a una entidad cuya unidad es definible positivamente y, además, con elementos procedentes de sí misma. El individuo es una entidad psico-física; la persona es una entidad fundada, desde luego, en una realidad psico-física, pero no reductible, o no reductible enteramente, a ella. El individuo está determinado en su ser; la persona es libre y aun consiste en ser tal". FERRATER MORA, J., en *Persona, Diccionario de Filosofía (vol.3)*, Alianza, Madrid, 1988, 2551.

⁸³Cfr. MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona*, Club de lectores, Buenos Aires, 1984, 143.

⁸⁴IBI., o.c., 148.

especie de desnivel metafísico. Sin este desnivel todos los seres se constituirían como acto puro, serían Dios⁸⁵. A la materia como principio de individuación y a la subsistencia como personalidad le sigue la idea de que esta subsistencia se presenta como un **todo independiente**, con lo cual, finalmente, para Maritain el individuo queda caracterizado como fragmento de una especie, parte del universo, al tiempo que la persona es un universo de naturaleza espiritual, esto es, un todo independiente frente al mundo⁸⁶.

Berdiaeff, por su parte, se opone a esta visión tomista que enfrenta al individuo como parte contra la persona concebida como un todo independiente⁸⁷. Sí mantiene la oposición entre individuo entendido como categoría de orden natural, biológico y persona como categoría eminentemente espiritual. Lejos de concebir la persona como sustancia, para el filósofo ruso la persona es ante todo "una categoría axiológica"⁸⁸; es la manifestación del sentido de la existencia. Configurándose como una unidad en la diversidad, no puede hablarse de una unidad espiritual abstracta. Al contrario, en su totalidad reúne el espíritu, el alma, el cuerpo; de este modo la persona no puede ser entendida como una parte de cualquier todo; ella está capacitada de un valor autónomo que le hace ser fin en sí. Berdiaeff critica las dos consideraciones según las cuales o bien desde el punto de vista naturalista la persona no es más que una ínfima parte de la naturaleza, o bien desde el punto de vista sociologista, ella no es más que una ínfima parte de la sociedad; al contrario, para la filosofía de la existencia que Berdiaeff profesa, la persona no se puede entender como algo particular por oposición a lo universal o general. Por consiguiente, en este autor "la persona es siempre, no una parte, sino un todo puesto no en el mundo exterior de la naturaleza, sino en el mundo interior de la existencia"⁸⁹. Desde este planteamiento, la persona es un todo, pero no una suma; es, tomando en cuenta la vertiente moral en la que se mueve Berdiaeff, un fin en sí.

⁸⁵No nos vamos a extender en esta derivación tomista del problema que nos ocupa. Tan sólo añadiremos que para Maritain en todo ser creado existe una diferencia entre un acto supremo que es el acto de existencia y una potencia que es la esencia misma de cada ser. Según esta caracterización en el caso del ser humano la materia constituiría la raíz ontológica primera de la individualidad, mientras que la noción de personalidad no se refiere a la materia, se refiere al ser, a la subsistencia. Cfr. IBI., o.c., 149, 156.

⁸⁶Cfr. IBI., o.c., 162.

⁸⁷Cfr. BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, Paris, 1936, 166.

⁸⁸IBID.

⁸⁹IBI., o.c., 168.

Lacroix asume la visión tradicional según la cual individuo y persona se entienden de modo enfrentado⁹⁰. Sin embargo, ya desde *Le sens du dialogue* (1942) la reflexión de Lacroix evoluciona y termina criticando esa tradición que al distinguir individuo y persona y contraponerlas entre sí, una como cuerpo y otra como espíritu, ha ignorado la verdadera naturaleza de ambas realidades.⁹¹ Lacroix reconoce, en primer lugar, que en realidad las ideas de individuo y de persona son diferentes, y es preciso recoger expresamente esta diferencia. Asimismo, y esto es lo que no acertaron a ver los autores antes mencionados, ambos términos se encuentran relacionados y no deben entenderse como oposición. ¿Cómo entiende Lacroix ambos términos?. En primer lugar, matiza que la individualidad "es esencialmente el hecho metafísico que hace que yo sea el que soy y no sea otro"⁹². Si bien las notas que distinguen al individuo configuran su singularidad esencial, lejos de oponerse a la persona la individualidad se configura como un carácter constitutivo de ella; para Lacroix la persona no se puede desarrollar sin recibir lo que le aporta el individuo⁹³. Desde el punto de vista de la vida orgánica, ésta tiende a la individualización, lo cual no presupone que el individuo se contraponga a la persona, como lo distinto o diferenciado se opone a lo universal. Para Lacroix la riqueza que contiene el concepto de persona permite ir más allá de cualquier contraposición. Así, la persona "no es lo individual ni lo universal, antes bien es un más allá que produce una determinada tensión entre lo individual y lo universal"⁹⁴. La persona, de esta manera, queda descrita mediante su versión a dos orientaciones complementarias: una, dirigida a la concentración y otra a la expansión, según el siguiente esquema.

⁹⁰Tal y como comprobamos en su artículo *L'individualité et la personnalité*, publicado en 1930.

⁹¹Cfr. S.D., 69. Desde el punto de vista moral, identificar bien con **persona** y mal con **cuerpo** demuestra ignorar que el bien tiene un aspecto carnal y el mal posee una naturaleza espiritual. Cfr. IBID.

⁹²L.P., 27. Esta caracterización de la individualidad también aparece en S.D., 70. Para Lacroix la individualidad designa aquellas partes que no pueden ser llamadas con el mismo nombre que el todo.

⁹³Cfr. IBID.

⁹⁴S.D., 70.

INDIVIDUO	PERSONA
Concentración	Expansión
Pertenencia	Donación
Dominio de sí	Entrega de sí
Ser persona es desarrollar armónicamente la individualidad	

Por consiguiente, para Lacroix el desarrollo de la persona no consiste en absolutizar o en disolver la propia individualidad, sino en armonizarla y ordenarla⁹⁵ puesto que la persona es tal en la medida en que es consciente de la orquestación universal en la que se inserta su juego individual, con lo cual se manifiesta una vez más la caracterización del devenir como elemento esencial en la configuración teórica y en el desarrollo existencial de la persona⁹⁶.

Una actualización histórica que Lacroix encuentra en el desarrollo de esta tensión es la promovida entre lo que él denomina espíritu individualista y espíritu de comunidad⁹⁷. Lo individual y lo comunitario se constituyen en categorías básicas de la persona⁹⁸. Con lo cual, la configuración de esta nueva tensión queda esquematizada del siguiente modo:

PERSONA	
Individuo	Comunidad
Principio de individuación	Principio de comunión

⁹⁵Cfr. IBI., o.c., 70-71.

⁹⁶Cfr. L.P., 27; S.D., 71.

⁹⁷Cfr. S.D., 74; F.C., 131.

⁹⁸Cfr. S.D., 74; id., *Le personnalisme*, o.c., 423-424.

Superado el dualismo individuo-persona, la persona puede describirse, según nuestro autor, como la tensión existente entre lo individual y lo social: la persona se realiza en ambas direcciones⁹⁹. El peligro radica en utilizar uno solo de los dos elementos en detrimento del otro, "y en lugar de salvarse por una tensión profunda, frustrarse en cierto modo, inmovilizarse en una postura defensiva y unilateral, perderse, finalmente, ya en lo puro individual, ya en lo puro social"¹⁰⁰. La persona, pues, está por encima de lo individual y de lo social, si bien es en ellos donde se verifica su realización. En este punto, Nédoncelle reconoce que "Lacroix ha mostrado admirablemente desde el punto de vista de la descripción psicológica, que la persona no se halla ni en la retirada individualista ni en la expansión comunitaria, sino en la tensión equilibrada de ambos movimientos"¹⁰¹. Por la misma razón, Lacroix defenderá que el personalismo ha de ser, al tiempo, individual y comunitario, y fracasará en el momento en el que uno de los dos términos se sacrifique al otro¹⁰². En esta misma dirección Lacroix defiende que toda revolución auténtica ha de ser indisolublemente individualista y comunitaria, hasta tal punto que "salvar la persona contra un individualismo absolutista o contra un comunitarismo amenazador es salvar el diálogo del individuo y de la comunidad"¹⁰³. Pudiera parecer en un primer momento que Lacroix confunde lo social y lo comunitario, como advierte M. Moreno¹⁰⁴; sin embargo, al hilo de la reflexión de nuestro autor lo verdaderamente relevante es la **tensión** que vive la persona hacia dentro y hacia afuera, en ese doble movimiento de concentración y de expansión; y ese movimiento de expansión es indiferentemente comunitario y social, social y comunitario, abierto a una colectividad numerosa o a un grupo de rostros conocidos y apreciados.

⁹⁹En otro texto, Lacroix afirma: "individuo y sociedad no son nunca entidades distintas, sino realidades mezcladas e incluso, en algún sentido, anteriores a su misma distinción". P.C., 137.

¹⁰⁰S.D., 78. Para Lacroix la lucha de lo individual y lo comunitario tomados como absolutos no tiene ningún tipo de salida.

¹⁰¹NEDONCELLE, M., *Personne humaine et nature*, Aubier, Paris, 1963, 30.

¹⁰²Cfr. S.D., 79.

¹⁰³L.P., 28. Desde esta configuración teórica, Lacroix asume el trabajo personalista llevado a cabo en el grupo Esprit: "la revolución pregonada por la revista Esprit y su fundador es personalista, esto es, indisolublemente individual y comunitaria. LACROIX, J., *Le personnalisme*, o.c., 424. Por eso, en nuestro días la expresión "personalista y comunitaria" es una redundancia con significación polémica, necesaria en la época en que se confundían persona e individuo. Cfr. L.P., 131.

¹⁰⁴Cfr. MORENO VILLA, M., *El hombre como persona*, o.c., 104-105.

4.1.2.- Tensión pensamiento-acción

Para nuestro autor es claro que pensamiento y acción se hallan mutuamente implicados en el desarrollo de la persona: "si la acción es necesaria para el pensamiento, el pensamiento no lo es menos para la acción"¹⁰⁵. Esta suerte de equilibrio debe favorecer no caer en ninguno de los extremos de modo exclusivista. El pensamiento puro desemboca en un intelectualismo impotente, mientras que el hombre de la pura acción se convierte en agitador irresponsable¹⁰⁶.

Lacroix enmarca esta tensión en una posición filosófica netamente blondeliana. Si bien es cierto que hacemos más que lo que en cierta forma pensamos y pensamos lo que en cierta forma hacemos existe en Lacroix una orientación hacia la acción como estructura clave de comprensión en el devenir humano. Respecto a la noción de pensamiento sólo cabe recordar que Lacroix distingue entre el pensamiento primero, pre-reflexivo, intencional, siempre encarnado, y el pensamiento segundo, que es propiamente un retorno del pensamiento sobre sí mismo: la reflexión¹⁰⁷. Nos detenemos, por tanto, en el estudio de la acción, a partir de la filosofía de Blondel. El horizonte en el que se enmarca la acción como estructura básica del ser humano radica en el problema del **destino** del hombre¹⁰⁸, en cuanto a la exigencia de una unidad de sentido que anime todo el quehacer de la persona, que haga posible la coherencia entre la experiencia de una vida contingente y limitada con la referencia a un núcleo personal consistente¹⁰⁹.

¹⁰⁵LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c., 6.

¹⁰⁶Cfr. LACROIX, J., *Le personnalisme*, o.c., 423. En ambos casos se produce la degradación misma de la persona. Cfr. S.D., 74.

¹⁰⁷En el Capítulo II de este trabajo ya analizamos detenidamente el papel de la reflexión en la noción de filosofía que defiende Lacroix. Recordamos que este pensamiento segundo es el que constituye el método, la filosofía reflexiva que Lacroix encarna.

¹⁰⁸Cfr. GARCIA BARO, M., *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós, Madrid, 1993, 78.

¹⁰⁹No podemos abordar en este momento el problema del destino en toda su extensión. Basta resaltar que en la experiencia humana el destino es un elemento significativo por cuanto toca muy de cerca la entraña de lo más personal e íntimo, al tiempo que constata su aparente lejanía. En palabras de Guardini, "el destino me pertenece como mi propiedad más íntima, pero al mismo tiempo, me es extraño. Lo conozco por una participación entrañable en su sentido; pero cuando pretendo asirlo se resbala de mi mano curiosa. Se dirige precisamente a mí, pero trae de lejos muy profundas raíces; es, en el fondo, la totalidad de la existencia en general. Es lo más personal, en lo que estoy yo totalmente solo, aislado, insustituible, indestructible; y, al mismo tiempo, es lo que me liga con todo". GUARDINI, R., *Libertad, gracia y destino*, Lumen, Buenos Aires, 1986, 148. Y como tal problema, el destino es una preocupación

Para Blondel, la acción se enfrenta al problema del intelectualismo¹¹⁰ que Lacroix ya denunció en su momento, como indicamos al comienzo de este epígrafe¹¹¹. El intelectualismo ha confundido a menudo la acción con la idea de acción¹¹². De modo descriptivo, Blondel señala: "la acción es esa síntesis del querer, del conocer y del ser, este vínculo del compuesto humano que no se puede escindir sin destruir todo lo que ha sido desunido. Es el punto preciso donde convergen el mundo del pensamiento, el mundo moral y el mundo de la ciencia, de forma que si no se unen ahí, no hay remedio para nada"¹¹³. A esta definición Lacroix matiza lo siguiente: acción es "toda actividad específicamente humana, sea metafísica, moral, estética, científica o puramente práctica"¹¹⁴. Por consiguiente, desde el primer momento de su vida, el hombre es llamado a la acción. Se hace él mismo y configura su destino comprometiéndose en su vida por medio de la acción. Incluso la misma negativa del hombre a comprometerse es acción, pues eligiendo la pasividad el hombre elige también su propio destino personal. La acción es el dato originario que va más allá de cualquier idea que de ella se pueda tener. De ahí que el propio Blondel reconozca que "la sustancia del hombre es acción, él es lo que hace. No somos, no conocemos, no vivimos más que *sub specie actionis*"¹¹⁵. Esta fórmula, como reconoce Lacroix, antes de acuñarla Sartre, pertenece a Blondel¹¹⁶. Por tanto, la tensión existente entre

que va más allá de la mera preocupación racional. Unamuno acierta a expresar: "no basta pensar, hay que sentir nuestro destino". UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 1986, 33.

¹¹⁰ Enmarcado en el ámbito del destino humano, García Baró entiende que lo característico de la posición inicial de Blondel es la confianza en disponer de un arma con la cual pone al descubierto el vicio capital de la filosofía del pasado: aquello que el mismo Blondel denominó "intelectualismo". Cfr. GARCIA BARO, M., *Ensayos sobre lo Absoluto*, o.c., 78.

¹¹¹ Cfr. LACROIX, J., *Le personalisme*, o.c., 423.

¹¹² Lacroix aclara que "todo el método blondeliano se funda sobre la distinción de la vivencia y del pensamiento, de la irreflexión y de la reflexión. La acción es irreductible a la idea de acción, la práctica lo es a la ciencia de la práctica". M.B., 29. A partir de aquí surge la distinción que el propio Lacroix plantea entre pensamiento espontáneo y pre-reflexivo y el pensamiento reflexivo, propio de la filosofía.

¹¹³ BLONDEL, M., *L'action (1893)*, PUF, Paris, 1973, 28.

¹¹⁴ M.B., 27. En parecidos términos, García Baró describe la acción -en el sentido blondeliano del término- como "el modo original de la inserción del hombre en el mundo". GARCIA BARO, M., *Ensayos sobre lo Absoluto*, o.c., 78-79.

¹¹⁵ BLONDEL, M., *L'action (1893)*, o.c., 197.

¹¹⁶ Y añade: "Pero para Blondel el hombre no se hace cualquier cosa". M.B., 31. En efecto, para Sartre el hombre es lo que se hace, derivando la acción en cualquier tipo de actividad; por eso escribe: "El genio de Proust es la totalidad de las obras de Proust; el genio

pensamiento y acción se va desplegando a partir de lo que Blondel considera el dato original: "yo actúo". La acción es lo primero, antes por lo tanto que el pensamiento, al que le pertenece ser considerado como una forma más de acción. Lacroix interpreta que Blondel no rechaza ni aísla el pensamiento, sino que lo sitúa dentro de la totalidad del ser que somos: "es extraído de la acción que le precede y que él tiende a esclarecer y a preparar distintamente. El pensamiento es un momento de la vida al que la vida desea adecuarse explicitándose cada vez más"¹¹⁷.

¿Cuál es el dinamismo de la acción?. Para Blondel la acción del hombre se distingue de cualquier otro movimiento humano porque, a diferencia de los cambios orgánicos, la acción se origina en el espíritu humano¹¹⁸. El hombre actúa porque quiere. Y en su voluntad existe una división, un desequilibrio que tiende continuamente a restablecerse. El hombre trata de ajustarse consigo mismo, tal y como lo formula Lacroix¹¹⁹ y no es capaz de llegar a ello de modo pleno: "de mí mismo a mí mismo hay una distancia infinita que la

de Racine es la serie de sus tragedias; fuera de esto no hay nada. ¿Por qué atribuir a Racine la posibilidad de escribir una nueva tragedia, puesto que precisamente no la ha escrito?. Un hombre se compromete en la vida, dibuja su figura, y, fuera de esta figura no hay nada". SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989, 38. El hombre-acción de Sartre se inscribe en la idea del proyecto como ámbito totalizador y omnicomprendivo del ser humano. Así, el hombre no es más que su propio proyecto, lo cual adolece de dos características que le separan claramente de la acción blondeliana. Por un lado, este proyecto basado en el absolutismo e incondicionalidad de la libertad humana, si bien aparentemente se hace próximo a la realidad humana, tan sólo se queda en pretensión de ser realidad. Zubiri ha sabido ver que el proyecto como tal no tiene validez de realidad. Sí es cierto que el proyecto es una exigencia de realidad y a ella está abocado. De modo que la mera formulación de proyectos no tiene realidad; más aún, "la realidad humana tiene componentes irreductibles a toda dimensión proyectiva". ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 591. En este sentido, la acción blondeliana trata de ajustarse a la realidad humana. En segundo lugar, al entender Sartre la acción como una proyección del **para-sí** hacia algo que no es, esta acción queda determinada como el descubrimiento de las propias carencias. Cfr, SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1989, 462. Radicalmente, la conciencia siempre será pura negatividad, lo cual implicará la incapacidad humana para lograr la plena identidad del hombre consigo mismo, y ello hace posible la visión de una fisura en la que anida la nada "como un gusano". Esta fisura se torna en abismo que coloca al hombre radicalmente solo ante sí mismo. Incapaz de comunicarse, el hombre es carencia que busca, "libertad que se pierde en el vacío. El hombre condenado a su libertad, está sólo". DIAZ, C., *Eudaimonía*, Encuentro, Madrid, 1987, 143. La fisura antropológica que se desprende de la filosofía de la acción de Blondel tendrá, como veremos, otras características. En síntesis, para Lacroix la acción contenida en términos de proyecto, según la filosofía sartriana cae en un futurismo al que no le es posible participar en ningún tipo de dialéctica pues se halla vinculado a la nada. Por consiguiente, "toda dialéctica es inconcebible en la perspectiva sartriana. Si a cada instante debo, por así decirlo, volver a partir de cero, y crearme de nuevo completamente, la historia humana carece de sentido" MEP., 144.

¹¹⁷M.B., 70.

¹¹⁸Cfr. IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista*, Ed. Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1990, 244.

¹¹⁹Cfr. M.B., 32.

acción se esfuerza incesantemente por colmar sin conseguirlo nunca completamente¹²⁰. En definitiva, el hombre no puede encerrar en su acción concretamente querida todo lo que se halla en el principio de su actividad voluntaria. Todo lo cual nos conduce a la conocida distinción blondeliana entre *volonté voulante* y *volonté volue*. Sintéticamente llamaremos, con Lacroix, *volonté voulante* a lo que hay en el principio de la actividad voluntaria, ilimitada en sus aspiraciones, mientras que la *volonté volue* es lo que constituye el objeto de un querer preciso y concreto, es lo efectivamente querido y que se caracteriza, entre otras cosas, por no poder igualar nunca las aspiraciones e intenciones de la *volonté voulante*¹²¹. Existe, pues, una desproporción o desequilibrio entre la voluntad que quiere y la voluntad querida, tal y como lo expresa el propio Blondel¹²². Podemos encontrar en cada hombre una fisura abierta que trata de completarse en el dinamismo de la acción¹²³.

De la interpretación blondeliana de la acción, Lacroix recoge sintéticamente el hecho de que por la acción el hombre no sólo se encuentra efectivamente comprometido y embarcado, sino que se compromete y se embarca asumiendo su propio protagonismo. Así, la acción es plenamente humana al asumir todo el dinamismo espiritual del ser. Actuar, entonces, "es buscar el acuerdo entre el conocer, el querer y el ser, contribuyendo así a producirlo o a comprometerlo"¹²⁴. En la acción, piensa Lacroix, el hombre manifiesta la verdad de su propia realidad, de forma que la sinceridad se convierta en elemento regulador de la acción. La experiencia de la realidad misma y de la acción, que constituye la vida humana, es el único camino válido que hace accesible la verdad a los hombres, una verdad no científica que provenga de los hechos, sino la que se

¹²⁰IBID.

¹²¹Cfr. IBID.

¹²²Cfr. BLONDEL, *L'action* (1893), o.c., 132, 154.

¹²³En este sentido es necesario matizar, con C. Izquierdo, que la *volonté voulante* no es una estructura a priori o voluntad situada en el plano trascendental. Al contrario, entra de lleno en el dinamismo de la acción, y lo hace de un modo concreto: "su querer adquiere el carácter de elemento incesantemente superador de lo real, precisamente en cuanto entra en juego con lo efectivamente querido por la *volonté volue*. Por eso, cada fin querido efectivamente es sobrepasado por la «excedencia» de la *volonté voulante*, que se afirma con un nuevo acto de querer. Todo ello equivale a decir que en el proceso de la voluntad se da una esencial mediación, y que ese proceso responde a una auténtica dialéctica, en la que la acción es la síntesis que empuja hacia progresivas superaciones". IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista*, o.c., 246-247. Esta fisura abierta entre ambos modos de voluntad es de vital importancia a la hora de enfrentarnos a las situaciones límite del fracaso y la culpabilidad, tal como veremos en el Capítulo IV de este trabajo.

¹²⁴LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c.m, 15.

desarrolla en los actos humanos¹²⁵. Lacroix reconoce que no existe una sinceridad inmediata: la idea de un perfecto conocimiento y posesión de uno mismo es absurda¹²⁶. En la acción también cabe la actuación; esto es, la interpretación de múltiples personajes; el hombre es actor de su vida al interpretar los personajes que lo modelan. Si etimológicamente sinceridad significa puro, sin mezcla, inalterable, la sinceridad sería la identidad del ser y del parecer, lo cual es casi imposible. La coincidencia perfecta del hombre consigo mismo no se realiza -según Lacroix- más que en el instante; pero el hombre no es un ser instantáneo, sino un ser duradero¹²⁷. La sinceridad a la que apunta Lacroix es más modesta. Más que buscar la sinceridad del instante, Lacroix busca la sinceridad que da cuenta de la totalidad de una vida. Así, "el otro es sincero cuando ofrece una cierta constancia y coherencia, cuando sabemos en qué podemos contar con él, cuando sus reacciones son previsibles y, más profundamente, cuando su vida está orientada. Si la vida es movimiento e impulso, la sinceridad es la dirección y el sentido"¹²⁸. Desde esta visión globalizante y donante de sentido, la acción del hombre será expresión de los valores básicos, de la visión de la vida y de la realidad que asiste a cada hombre. La sinceridad, por lo tanto, se halla en los actos. Lo exterior refleja lo interior; de este modo "no nos conoceremos a nosotros mismos más que por nuestras propias acciones, y por sus actos el otro deja en cierto modo su verdad en nuestras manos"¹²⁹. La sinceridad, como elemento regulador de la acción y búsqueda del acuerdo entre pensamiento y acción, entre el ser y el parecer, se configura como un quehacer dirigido a la edificación de la propia persona y a la de los demás¹³⁰. La sinceridad será el precipitado de la tensión entre pensamiento y acción que posibilita la construcción de la persona, lo cual hace a Lacroix admitir que el misterio de la sinceridad es el de la persona misma, y consiste en crearse tanto como en

¹²⁵Recordamos que Blondel distingue entre los **hechos**, como lo propio de las ciencias positivas, y los **actos** que son la explicitación de la misma acción.. Los hechos son lo objetivo, lo sensible, lo positivo, distinto de cualquier fenómeno de la conciencia. Nos hallamos constantemente en el peligro de reducir los actos a hechos positivos que permitan el dominio de la realidad. Cfr. BLONDEL, *L'action* (1893), o.c., 105; 108.

¹²⁶Cfr. SVM., 95.

¹²⁷Cfr. IBI., o.c., 96.

¹²⁸IBI., o.c., 97.

¹²⁹LACROIX, J., *La pensée et l'action*, o.c., 22.

¹³⁰La verdadera sinceridad -escribe Lacroix- "es al mismo tiempo edificación de sí mismo y del otro. Edificar es construir y crear". IBI., o.c., 22-23. Sobre la consideración de la acción -en términos de sinceridad- como la expresión de la orientación existencial de la persona y de sus valores básicos, en la perspectiva blondeliana: Cfr. BAUM, G., *El hombre como posibilidad*, Cristiandad, Madrid, 1974, 29.

expresarse en cada acto. En esta perspectiva "la acción nace de mí, y a la vez me hace. El acto mana de mi pensamiento y lo enriquece. Por esta dialéctica del pensamiento y de la acción se edifica lentamente mi persona"¹³¹.

Pensamiento y acción serán para Lacroix expresiones e instrumentos ligados a una dimensión nuclear de la persona: a su dinamismo espiritual. Desde este ámbito el hombre no piensa para pensar, sino para actuar y reencontrar mediante ese actuar el dinamismo espiritual que Lacroix sitúa más allá del pensamiento y de la acción.

Una aplicación de esta tensión entre pensamiento y acción Lacroix la encuentra en la relación que el hombre mantiene entre la **contemplación** y el **trabajo**. Para Lacroix el trabajo se inscribe en la actividad que media entre la actividad orgánica y vital y la actividad espiritual, cumbre de la actividad humana. La actividad vital no es trabajo, la contemplación en sí misma puede convertirse en fácil evasión. En el pensamiento de Lacroix -transido por la filosofía blondeliana- el trabajo "es siempre el espíritu penetrando difícilmente en una materia, y espiritualizándola"¹³². Aquí se hace verdad que el pensamiento se hace acción, de tal manera que, recogiendo la interpretación que A. Calvo realiza de los textos de Lacroix, "en el hombre, espíritu encarnado, no hay pensamiento que no sea comprometido. Espíritu encarnado, pensamiento comprometido y trabajo son expresiones sinónimas"¹³³. Así considerado, el trabajo no es en absoluto un accidente para el hombre, sino su misma esencia¹³⁴. Este planteamiento tiene un significado antropológico ya conocido en la filosofía de la persona que Lacroix defiende: lo que supone el trabajo es que tanto el hombre como el mundo son realidades inacabadas y pendientes de humanización. Son realidades que lejos de encontrarse ya construídas, están por hacer. El hombre y el mundo están permanentemente dando de sí y en este devenir se inscribe el trabajo del hombre que ha de entenderse como parte integrante de la condición humana. En esta perspectiva, la contemplación misma es activa, trabajadora; y el trabajo supone la contemplación¹³⁵. La propia realidad corporal del hombre es lo que hace posible que todos sus pensamientos

¹³¹IBI., o.c., 23.

¹³²SVM., 103.

¹³³CALVO, A., *Trabajo y paro*, Instituto Enmanuel Mounier, Madrid, 1991, 35.

¹³⁴Cfr. SVM., 104.

se encarnen y comprometan. No olvida Lacroix que pensar significa **pesar**, y todo pensamiento pesa, gravita sobre la realidad y tiende a ella; por consiguiente, "no hay ningún pensamiento allí donde no haya un peso efectivo sobre el mundo y los hombres. El pensamiento no es la balanza que inmoviliza, sino el peso que la hace inclinarse"¹³⁶.

El valor último del trabajo le viene de un más allá de sí mismo, y su papel es abrirse a éste y prepararse. En efecto, "produciendo sus obras el trabajo da al sujeto que obra, con una distancia sobre el mundo en el que se compromete y que transforma, el poder de «reflexionarse», de volver de la obra producida al manantial productivo de la obra, y de tomar así conciencia de su trascendencia espiritual"¹³⁷. Para Lacroix, por tanto, el trabajo humaniza el mundo al tiempo que espiritualiza al hombre, ya que ambas dimensiones constituyen dos caras de la misma moneda: la una llama necesariamente a completar la otra. La condición humana está abocada a sobrepasar el ámbito de la mera naturaleza; sólo así cabe hablar, siguiendo a Mounier, de un verdadero pensamiento *engagée-degagée*, cuyo ritmo conjuga la actuación sobre el mundo insertando en él su esfuerzo, con la reflexión sobre la obra realizada con el fin de ir comprendiendo mejor el espíritu que la produce y hacia el que tiende.

4.1.3.- La ley de tensión en otras situaciones existenciales

Más allá de la tensión individuo-persona o pensamiento-acción, la persona se encarna en otras muchas categorías existenciales. Sobre estas múltiples situaciones reflexiona Lacroix de modo especial en *Le*

¹³⁵Lacroix considera que Kant y Marx apuntan las referencias básicas de esta tensión entre pensamiento y trabajo como modo concreto de acción. Fue Kant, en primer lugar, quien concibió todo conocimiento humano como actividad constructiva; conocer, desde entonces, será hacer, producir. El yo deja de ser contemplativo para ser constructor; sin embargo, ese yo kantiano se queda en el lado de la construcción del conocimiento. Será Marx quien invierta los términos y muestre la necesidad de construir no un pensamiento sino el mundo, transformándolo. Negando todo pensamiento teórico, toda especulación desprendida de la actividad práctica, definirá el trabajo como el fundamento de la vida. Al decir de Lacroix a un exceso le sucede otro, con o cual lo que él propondrá será la conjunción de ambas dimensiones en el devenir histórico de cada hombre, ya que "por encima de la actividad trabajadora, aunque se alojara en el centro del espíritu, está la actividad de contemplación, sin la cual carecería de sentido la primera". S.D., 81. Sobre el hombre entendido como praxis, según el pensamiento marxista, Cfr. MEP., 17-19.

¹³⁶SVM., 106.

¹³⁷IBI., o.c., 107.

sens du dialogue. En este libro se examinan un cierto número de situaciones vividas en dicotomía, intentando descubrir en ellas la dimensión espiritual que les asiste. Por eso, al decir de M. Jouhaud, más que de situaciones históricas o sociológicas se trata de **situaciones metafísicas** que nos hacen sentir que el destino del espíritu no es un dato, sino una aventura¹³⁸. De tal manera, que lo que Lacroix presenta en este libro es "una metafísica presentada bajo la forma de análisis concretos cuyo estilo filosófico se aproximaría, quizá, al del existencialismo o al de la fenomenología"¹³⁹. En cada análisis concreto tratado por Lacroix, lejos de detenerse, como la fenomenología, en la descripción pura, se abre en profundidad, descubriendo en el seno de toda situación una dimensión espiritual. En este caso, según Jouhaud, la fenomenología constituye aquí el primer grado de reflexión¹⁴⁰.

En nuestro trabajo nos detendremos en las situaciones que de modo principal afectan al núcleo básico del devenir histórico de la persona. Nos referimos a la triple tensión: testimonio-eficacia; alegría-felicidad; arrepentimiento-remordimiento.

4.1.3.1.-Testimonio-Eficacia

Lacroix encuentra que en la vida cotidiana del hombre se inscribe una tensión ambital característica: la que ordena las siempre difíciles relaciones entre la moral y la acción social o política y que se pueden explicitar en los términos de testimonio y eficacia¹⁴¹. Para Lacroix el testimonio se sitúa en el plano de la afirmación integral de los valores morales e incluso religiosos más altos del ser humano, lo cual quiere decir que todo testimonio tanto en cuanto está ligado a la personalidad posee un carácter eminentemente moral¹⁴².

¹³⁸Cfr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 174.

¹³⁹IBID. El mismo Jouhaud desea aclarar que Lacroix no pretende imitar ni al existencialismo ni a la fenomenología; Lacroix recrea cada tema desde la tradición reflexiva francesa a la que pertenece, intentando -como indica en el Prólogo de *Le sens du dialogue*- hacer verdad que "la tarea propia de la filosofía moderna consiste en ahondar en las afinidades que Jules Lagneau y Maurice Blondel puedan tener entre sí". S.D., 9.

¹⁴⁰Cfr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 175.

¹⁴¹Cfr. LACROIX, J., *Témoignage et efficacité*, en *ESPRIT*, 113 (1945), 849.

¹⁴²Cfr. S.D., 66.

La persona se realiza como tal en la medida que desarrolla -mediante el testimonio- esos valores morales nucleares; "testimoniar estos valores es exactamente hacerme ser; renegar de ellos es destruirme a mí mismo"¹⁴³. En el plano interpersonal existe un nexo de unión entre testimonio y eficacia. En efecto, el testimonio como ejemplo vivido y ejemplo de valores viviente se constituye para otros en cauce de expansión y difusión de esos mismos valores mediante la persona que los encarna; es el caso de los héroes y de los santos. por ello, "el testimonio es el modo de eficacia propio de estos valores"¹⁴⁴. El testimonio, por tanto, va más allá del simple mostrar, afirmar o hacer constar un determinado valor. Recordando a Marcel, Lacroix insiste en que lo esencial del testimonio es la **atestación**; de tal modo que "atestar es comprometerse tanto en lo que se afirma, que negar esa realidad de que se ha sido testigo equivaldría a negarse a sí mismo"¹⁴⁵.

En el ámbito político, en el que se inscribe básicamente la eficacia, se ubica en un nivel de comprensión distinto al de los valores morales o espirituales. Mientras que éstos se orientan hacia el testimonio, como modo de presencia de la eternidad en el tiempo, el hombre en tanto que ser político se mueve en el ámbito del tiempo y de la duración¹⁴⁶. Su función, desde el punto de vista de la eficacia temporal, es lanzar a la sociedad en una cierta dirección e intentar llegar a ella. Para Lacroix dos consecuencias se derivan de este análisis.

*** La meta del hombre político no se ubica en la eternidad**, sino en el tiempo, de modo que ni los valores espirituales ni los morales constituyen su objeto propio. Sólo intervendrán en función de la cohesión que propicien a la nación y a su historia. En tanto que político, no considera a los valores *sub specie aeterni* sino *sub specie temporis*¹⁴⁷: su fin es el de conseguir el bien común en el seno de la sociedad de la cual se ha encargado, su papel será hacerla subsistir y promoverla.

¹⁴³LACROIX, J., *Témoignage et efficacité*, o.c., 850.

¹⁴⁴IBID.

¹⁴⁵S.D., 67.

¹⁴⁶LACROIX, J., *Témoignage et efficacité*, o.c., 850-851. Para Lacroix el ser humano individual al sacrificar el tiempo a la eternidad no hace otra cosa que realizarse. En cambio, las naciones no son inmortales. La persona al ser espíritu encarnado puede ser conceptualizada como vocación; pero las sociedades y, en especial, la nación son condición de vocación. Cfr IBI., o.c., 851.

¹⁴⁷Cfr. IBID.

* **Pero la política se halla indirectamente subordinada a la moral**; expresado con otras palabras: la eficacia se relaciona con el testimonio del mismo modo que el tiempo se halla ligado a la eternidad¹⁴⁸. Por esta razón es necesario que, en primer lugar, incluso en el plano político, se aseguren las condiciones de progreso de cada persona. Así, la política debe permitir que cada persona alcance su fin proyectado. Como persona que vive bajo el dominio de la duración, su meta y su proyecto ciertamente se hallan vinculados al tiempo, "pero si vacía el tiempo de eternidad le vaciará de toda realidad y le negará el sentido"¹⁴⁹.

Para Lacroix, por tanto, no se trata de excluir la eficacia en beneficio del testimonio, sino de saber armonizarlos, ya que no hay que caer en una suerte de "purismo testimonial", incontaminado y moralista, encubridor de un cierto fariseísmo¹⁵⁰. Ser espiritual no consiste en abstenerse de vivir, es vivir de otra manera. Lo cual conduce a integrar de modo personalizado ambas dimensiones puesto que la tensión entre el testimonio del espíritu y la eficacia de la política es lo que hace al hombre.

4.1.3.2.- Alegría-Felicidad

En el transcurso de su existencia el hombre puede apropiarse de la alegría, pero no de la felicidad. La alegría está acompañada de un sentimiento de fuerza y poder, y es un modo de creación, tal como lo entendía Bergson: la creación de uno mismo. En y con la alegría la persona obra y realiza su vida. Ahora bien, según Lacroix la alegría se caracteriza por su fugacidad y provisionalidad. La alegría tan sólo es paso, *transitio*¹⁵¹: paso del tiempo en el que estamos instalados a la eternidad. La alegría se halla estrechamente ligada al ritmo de la vida humana y se orienta hacia el ideal de la vida feliz, propia del ámbito de la eternidad, que siempre se nos escapa; en efecto, toda alegría implica una determinada relación entre lo que soy y lo que

¹⁴⁸Cfr. IBID.

¹⁴⁹IBID. Con lo cual Lacroix vincula la noción de **sentido** al ámbito de la eternidad. No cabe un sentido de la vida, un proyecto personal sometido únicamente a los dictados del tiempo y de la duración, de la provisionalidad y de la contingencia. El sentido se encuentra trascendiendo el ámbito del tiempo como duración.

¹⁵⁰Cfr. IBI., o.c., 857.

¹⁵¹Cfr. S.D., 110.

pretendo ser, entre un yo concreto y un yo ideal¹⁵². Así entendida, la alegría es la transición de una perfección menor a una mayor. Al tiempo, es sensible ya que nos arrastra y seduce, y es espiritual pues es signo de una Presencia que nos sobrepasa y envuelve. En definitiva, como en repetidas ocasiones expresa Lacroix, esta intersección entre lo sensible y lo espiritual es la característica de la condición humana. Lo propio del hombre es no poder alcanzar la eternidad sino a través del tiempo. Por ello, la alegría, por grande y duradera que sea, no llega a colmar, "no es nunca bastante"¹⁵³; tiene siempre un sentido progrediente y continuante, llamado a completarse en un más lejos que nos emplaza, lo cual implica que toda alegría auténtica se encuentra más allá de sí misma.

La felicidad, para Lacroix, pertenece a otro orden de cosas completamente distinto. No implica movimiento, ni paso ni tránsito, sino una absoluta estabilidad: "es una suficiencia total en sí mismo"¹⁵⁴, y por esta misma razón se trata de un estado inalcanzable para el hombre.

En una primera aproximación, y para comprender mejor la idea de felicidad que Lacroix articula, consideramos oportuno recoger las críticas que Lacroix lanza a la civilización occidental, promotora de diseños de felicidad fácilmente alcanzables por los ciudadanos, tanto en cuanto son consumidores. En especial, Lacroix fija su atención en la punta de lanza de esta civilización, Los Estados Unidos de América. Este país, a juicio de nuestro autor, ha intentado capitalizar una noción de felicidad basada en el consumo y en la satisfacción material. En efecto, tras la II Guerra Mundial los Estados Unidos se han erigido en símbolo de guía de un nuevo mundo, un mundo feliz. Partiendo de un supuesto estado de inocencia ética, olvidando cualquier referencia al pasado, esta nación ha fundado lo que Lacroix denomina la **civilización de la felicidad**¹⁵⁵, lo cual implica la idea de **llegada** a un cierto estado definitivo, en el que no caben ni más

¹⁵²Según Lacroix caracterizar la alegría como dimensión encarnada en el ritmo propio de la vida humana significa que se mueve en un equilibrio cada vez más perfecto entre la eternidad y el devenir. Así, "esta alegría del ritmo satisface a la vez esa sed de llegar al fin a la eternidad que proviene de nuestra alma inmortal, y esa sed de continuar en el devenir muestra complacencia en el momento".IBID.

¹⁵³IBI., o.c., 111.

¹⁵⁴IBID.

¹⁵⁵Cfr. P.C., 88. Esta consideración olvida, desde el punto de vista psicológico, que "las fuentes del desarrollo y de la humanidad se encuentran esencialmente dentro de la persona humana y no son creadas o inventadas por la sociedad, lo cual tan sólo puede ayudar o estorbar el desarrollo de la humanidad del individuo". MASLOW, A., *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1985, 278. Es a cada persona, pues, a quien realmente le compete la tarea de forjar su propia felicidad o intento de felicidad inventándola y

proyectos ni más progreso, cosa imposible incluso desde el punto de vista psicológico¹⁵⁶. A ese espejismo se llega a través de la "tiranía del bienestar"¹⁵⁷; en este caso, como en otros similares, la sustitución del mundo por el Paraíso es la más peligrosa de las tentaciones. Para nuestro autor el bienestar y el consumo no pueden ser jamás un punto de llegada, por dos motivos: en primer lugar, porque el consumo en cuanto tal representa para el consumidor un bien insaciable y, por ende, no desemboca tan claramente en un estado de felicidad. Se puede estar contento, pero contentarse con lo que ya se tiene supone renunciar a la felicidad y sustituirla por el "contentamiento", tal como lo define Aranguren¹⁵⁸; en segundo lugar, el paraíso del bienestar se logra a costa de no pasar por la experiencia real de dolor y sufrimiento que, en cualquier caso, forman parte del entramado de la existencia humana. Para Lacroix es imposible la búsqueda de la felicidad al margen de la realidad del mal y del sufrimiento de nuestro mundo; en el estado de inocencia feliz se pierde el contacto con la humanidad real y esa falta de contacto conduce al aislacionismo o al imperialismo, o a ambas situaciones¹⁵⁹.

creándola constantemente. Sobre la relación entre civilización de la felicidad y estado de inocencia en los Estados Unidos retornaremos de nuevo al analizar el fenómeno de la culpabilidad, en el Capítulo IV de este trabajo.

¹⁵⁶Para Maslow si bien los seres humanos pueden orientar su vidas hacia la autorrealización a través de la satisfacción de las necesidades materiales más primordiales, no es menos cierto que tras una satisfacción concreta la persona se seguirá esforzando en saciar otras muchas necesidades que aún no ha logrado cubrir. Cfr. MASLOW, A., *El hombre autorrealizado*, o.c., 208-209. Completa esta visión la aportación de V. Frankl para el cual con ser importante la satisfacción de las necesidades básicas para vivir, existe en cada persona un tipo de necesidad que es absolutamente irreducible a otras necesidades y que él la explicita como la necesidad de **sentido**, sin cuya satisfacción es imposible asomarse a la experiencia de felicidad. Cfr. FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1991, 23. Por su parte, E. Fromm entiende que al hombre, a diferencia del animal, no le basta con satisfacer sus necesidades instintivas para ser feliz; la situación del ser humano es más compleja. Comparte con Lacroix la crítica a Occidente por cuanto éste da a entender que la satisfacción inmediata de los deseos da como resultado la realización instantánea de la felicidad. Cfr. FROM, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE., Madrid, 1990, 29, 141.

¹⁵⁷IBI., o.c., 89. Desde este **humus** cultural podría interpretarse igualmente el anunciado **fin de la historia** lanzado por Fukuyama, tras la caída del muro de Berlín en 1989. Se parte del mismo razonamiento, a saber, la existencia y supervivencia de un sólo modelo político -la democracia occidental- y económico -el capitalismo de corte neoliberal- que se erigen en los únicos triunfadores de nuestra civilización. Cfr. FUKUYAMA, F., *¿Estamos ante el fin de la historia?*, en CLAVES DE LA RAZON PRACTICA, 1 (1990), 85-96.

¹⁵⁸Cfr. ARANGUREN, J.L.L., *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Tecnos, Madrid, 1987, 107; Igualmente, en los escritos de Lacroix: Cfr. P.C., 89.

¹⁵⁹Cfr. P.C., 89. En esta dirección Lacroix estaría de acuerdo con las líneas básicas del pensamiento de Galbraith al referirse a la cultura de nuestro tiempo como la **cultura de la satisfacción**; en especial subscribiría la idea de que "la satisfacción deja a un lado aquello que, a largo plazo, le perturba; se aferra firme a la idea de que el largo plazo no puede llegar". GALBRAITH, J.K., *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992, 203.

La pretendida civilización de la felicidad representa para nuestro autor un caso más de **optimismo ingenuo**: aquel en que los economistas prometen al hombre una suerte de felicidad natural que pertenece al ámbito de la sensibilidad; es un optimismo que desconoce el mal y que hace fundar las relaciones humanas en la competencia, sin acertar a ver que la misma competencia es sinónimo de lucha generadora del mal¹⁶⁰. De este modo, entendemos que en Lacroix **optimismo ingenuo**, **herejía de la felicidad** o **idolatría de la felicidad** son utilizados como términos sinónimos¹⁶¹ de lo que, en síntesis, consiste en la pretensión de elevar a categoría de absoluto cualquier satisfacción que sólo es relativa y pertenece al orden de lo provisional; expresa la tentación de eternizar un determinado logro en el estrecho marco del tiempo fugitivo¹⁶².

Es claro que en Lacroix subyace una visión netamente kantiana de la felicidad. Este concepto para nuestro autor -siguiendo a Kant- es algo indeterminado; lo que a nosotros nos corresponde no es tanto hacernos felices cuanto hacernos dignos de esa felicidad¹⁶³. Así se entiende que cualquier ideal de felicidad sensible se convierta en herejía de la felicidad: "la utopía de la felicidad es falsa porque la felicidad es imposible aquí abajo: quien persigue la felicidad no la hallará jamás"¹⁶⁴. Al animal le basta obtener entera satisfacción en el ámbito de la naturaleza. El caso del hombre es distinto. La felicidad humana no se halla instalada en la naturaleza. Esto llevaría a convertir la satisfacción provisional en categoría de lo único

¹⁶⁰Cfr. K.K., 93. Lacroix reprocha a los economistas el afán de hacer confundir a los demás valor con precio. Las nociones de valor y de dignidad pertenecen al ámbito de la moral y la economía debe subordinarse a ella. Cfr. IBID.

¹⁶¹Cfr. S.D., 111-112; K.K., 93; L.E., 67; P.C., 91.

¹⁶²Desde esta línea de pensamiento, Lacroix entraría en directa disputa con alguno de los autores postmodernos que otorgan a lo provisional la categoría de logro definitivo. Para Lipovetsky "en menos de medio siglo la seducción y lo efímero han llegado a convertirse en los principios organizativos de la vida colectiva moderna; vivimos en sociedades dominadas por la frivolidad, último eslabón de la aventura plurisecular capitalista-democrática-individualista". LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990, 13. Lacroix criticaría el hecho de reducir la felicidad a frivolidad. Si hace unos años el consumo y la satisfacción eran los sustitutos de la idea de felicidad, en la actualidad es la frivolidad y el triunfo de lo efímero el nuevo nombre con el que se manipula la felicidad de los ciudadanos. Lejos de cualquier crítica a este nuevo orden de cosas, para Lipovetsky esta situación se presenta ante todo como el agente por excelencia de la espiral individualista y de la consolidación de las sociedades liberales. Para Lacroix, siguiendo el sentido de su pensamiento, este triunfo de lo efímero representaría una vuelta de tuerca más a la tentación de eternizar la satisfacción concreta en el marco del tiempo que nos toca vivir.

¹⁶³Cfr. L.E., 67; K.K., 92, 95.

¹⁶⁴K.K., 92.

absoluto. La verdadera idea de felicidad -según Lacroix, con la mirada puesta en Kant- "es la de la reconciliación de la naturaleza y la libertad, de la sensibilidad y la razón"¹⁶⁵. La felicidad, para nuestro autor, queda caracterizada como plenitud, y en ese sentido sólo Dios es feliz, pues la perfecta felicidad es la presencia total. La felicidad es eterna o, mejor expresado, es la misma Eternidad. Vistas así las cosas, el hombre no puede ser más que un peregrino en busca de lo Absoluto¹⁶⁶. La cuestión es que si bien la felicidad no puede ser para nosotros un objetivo particular y determinado, sí es, por el contrario, el horizonte último de todas nuestras intenciones; así, la felicidad humana adquiere la categoría de ultimidad y totalidad¹⁶⁷, que conjuga las dimensiones de don y de búsqueda personal, al mismo tiempo¹⁶⁸.

Para completar esta visión de las cosas, Lacroix contrapone la noción de libertad a la de felicidad, entendiendo que en el ejercicio de la propia libertad radica el máximo de responsabilidad humana. El miedo a la libertad, la renuncia a hacerse cargo de uno mismo arroja al hombre a la servidumbre y a la masificación esclava. Por eso, opina Lacroix, es preferible la libertad a la felicidad¹⁶⁹. Lacroix recuerda el conocido texto de Kant: "Admitimos que en las disposiciones naturales de un ser organizado, no se encuentra ningún

¹⁶⁵IBI., o.c., 94. Se observa que en este pensamiento late un platonismo immanentista, una trasposición del "cielo estrellado" kantiano al interior del hombre. Al separar tanto el ser y el deber ser, el inteligir y el sentir, la experiencia y razón, Lacroix se olvida en este caso de que el deber, lejos de oponerse a la realidad, se inscribe en ella, pues -en expresión de Zubiri- el hombre se encuentra debitoriamente instalado en la realidad. La postura kantiana, seguida por Lacroix, es otra bien distinta: la felicidad como bien que es se coloca en el plano trascendental, esto es, en un ámbito más allá de cualquier posible concreción, de modo que se halla por encima de cualquier determinación. Es precisamente este carácter desbordante lo que marca su trascendentalidad. Así, la felicidad está sobre toda determinación. Cfr. ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1986, 149, 158; ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 410-411; GRACIA, D., *Fundamentos de bioética*, o.c., 370-371.

¹⁶⁶Cfr. S.D., 111. En este caso la pretendida herejía de la felicidad consistiría para nuestro autor en dejar de ser peregrino y tornarse por lo Absoluto, creyendo que ya se goza de la perfecta felicidad. Cfr. IBID.

¹⁶⁷Cfr. L.E., 68.

¹⁶⁸Cfr. L.E., 68; S.D., 113. Desde el punto de vista personalista, C. Díaz coincide con la apreciación de Lacroix. En efecto, "no hay felicidad objetiva y universalmente válida. De lo que se trata es de transformar este mundo y este hombre poco a poco a lo largo de las generaciones, aprovechando toda su energía para rectificar la marcha, abriéndose a su racionalidad exploradora. Ese esfuerzo puede hacer felicidad, aunque quizás no la felicidad, ni toda ella (...). Optar por la felicidad personalista y comunitaria significa tratar de ser dignos de la felicidad (como quería Kant) pero a la vez sabiendo agradecer la felicidad llegada, felicidad que no es el resultado exclusivo del esfuerzo, sino que también es gratuidad y misterio. Por lo tanto, optar por una felicidad personalista y comunitaria es situar la felicidad entre la dureza de la ética y el consuelo de lo religioso". DÍAZ, C., *Eudaimonía*, o.c., 184, 191.

¹⁶⁹Cfr. S.D., 116.

instrumento dispuesto para un fin que no sea más propio y adecuado para dicho fin. Ahora bien, si en un ser dotado de razón y de voluntad el propio fin de la naturaleza fuera su conservación, su mejoramiento y, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura como la encargada de llevar a cabo su propósito¹⁷⁰, pues los instintos lo hubieran hecho mucho mejor. De lo cual se sigue, a juicio de Lacroix, que es la conciencia y no los instintos la guía de nuestra conducta. Más que la voluntad de organización, el hombre es voluntad de aspiración, y sin el ejercicio de esa libertad la persona quedaría asfixiada.

De lo dicho hasta el momento, cabe extraer la siguiente conclusión: el estado propiamente humano no es la felicidad que está por encima y rebasa su propia realidad, sino la alegría. pero la alegría no eclipsa el hecho de que en el núcleo íntimo de la persona yace una **nostalgia de la felicidad** que es imposible ahogar o acallar¹⁷¹. De este modo, con ser la felicidad un don, la alegría manifiesta que el hombre no pertenece por entero ni al tiempo ni a la eternidad, sino a una especie de duración en la que participa de ambos; la búsqueda de la felicidad -entonces- es buena si en lugar de pretender encarnarse en el tiempo conduce al hombre a traspasar el umbral de lo temporal para atisbar el ámbito de la eternidad¹⁷²

4.1.3.3.- Remordimiento-Arrepentimiento

En último lugar vamos a analizar brevemente la tensión existente entre dos sentimientos eminentemente humanos y que entran de lleno en el plano del sentimiento global de contingencia que envuelve al hombre. Ambos sentimientos se caracterizan por significar una vuelta al pasado donde se constata que uno debiera haber sido distinto al que ha sido en un momento determinado. Lacroix inscribe ambos términos en un esfuerzo de **nadificación** personal (recordando a Sartre) según el cual "no quiero ser el que he sido, el que

¹⁷⁰KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, 55-56.

¹⁷¹Cfr. S.D., 113.

¹⁷²Cfr. IBID.

soy aún"¹⁷³, rehusando así a una parte de mí, de mi historia, de mi propia realidad. Lo que importa esclarecer es qué sentido comporta la no-adhesión a la propia realidad personal en cada uno de los casos.

En primer lugar, ambas situaciones comportan, para Lacroix, un **retorno** sobre uno mismo, un retorno que va acompañado de un conflicto: la inevitable contraposición entre lo posible y lo real: el pasado se presenta a la conciencia como ámbito de posibilidades no realizadas. A partir de aquí Lacroix distingue entre remordimiento y arrepentimiento. El remordimiento es una actitud propiamente moral¹⁷⁴, en la que el hombre se halla vuelto hacia el pasado y anclado en él, instalado en una lucha ineficaz por cuanto el remordimiento en el fondo pretende negar la falta cometida, sufriendo por ello¹⁷⁵. Por eso, la continua tentación del hombre instalado en este sentimiento negativo es la desesperación. Ciertamente, el hombre desesperado queda caracterizado por su inclinación a encerrarse en su pasado, a no considerar otras alternativas y, aún más, a asumirlo como algo malo y negativo sintiéndose incapaz de evitarlo; en el remordimiento, entonces, es el pasado incapaz de ser aceptado el que gravita sobre la persona apoderándose de ella y haciéndola materialmente imposible vivir en el presente y, por ende, ciego ante todo porvenir. Lacroix define al hombre desesperado en su remordimiento como "el prisionero de su pasado"¹⁷⁶.

Sin embargo, el remordimiento no constituye el final de un camino. Puede significar una "noche oscura", la entrada en un túnel sin aparente final, pero del que cabe la posibilidad de salir de él. ¿De qué manera?. Depende de las preguntas que me haga al reflexionar sobre las acciones pasadas. Lo que importa es tomar conciencia no tanto de las cosas que hice y que debo hacer de otra forma cuanto tomar conciencia de que ante todo soy responsable de la persona que soy, que he sido y que he de ser¹⁷⁷. Así, pues, la pregunta que proporciona luz y sentido en el remordimiento es, ¿puedo ser otro hombre?.

¹⁷³S.D., 59. En cuanto que sentimientos colindantes con la experiencia de la culpabilidad, esta tensión arrepentimiento-eternidad será analizada con más detenimiento en el Capítulo siguiente. En este momento, tan sólo pretendemos mostrar cómo la ley de tensión se particulariza en dos sentimientos cotidianos en la experiencia personal.

¹⁷⁴Cfr. IBI., o.c., 61.

¹⁷⁵Lacroix recuerda a Spinoza cuando señala que el que siente eternidad es dos veces débil e impotente: primero porque ha cometido una falta y segundo porque pensando nuevamente en ella corre el riesgo de volver a cometerla y de atascarse en ella". IBID.

¹⁷⁶IBI., o.c., 62.

¹⁷⁷Lacroix recuerda que Schopenhauer acertó a dar un verdadero sentido creativo al arrepentimiento, tal como matizaremos con mayor detenimiento en el Capítulo IV de este trabajo al examinar la experiencia de culpabilidad de la persona.

La respuesta que da Lacroix es el **arrepentimiento**. Se distingue del remordimiento en su ubicación temporal. El arrepentimiento está volcado hacia el porvenir, alimentado en la esperanza de que se puede cambiar. Así, el arrepentimiento no cae preso de la desesperación y se abre a la tarea de un cambio que debe realizarse, desde la voluntad decidida de reparar el daño causado a otro y a sí mismo, a través de un cambio y de una acción eficaz. Lacroix va más lejos; no hay que quedarse en la contraposición entre remordimiento y arrepentimiento como dos sentimientos situados en el mismo plano, uno vuelto hacia el pasado y otro hacia el futuro. Esto significaría, a juicio de nuestro autor, quedarnos en las apariencias. En rigor, "el arrepentimiento es un sentimiento metafísico que trasciende el tiempo porque hace referencia a la eternidad"¹⁷⁸. El arrepentimiento instala al hombre en la perspectiva de una auténtica metafísica del devenir: en este ámbito el pasado no es una realidad ya acabada; al contrario, el pasado, como el presente y el futuro, no está totalmente hecho. Aquí introduce Lacroix la distinción blondeliana entre hechos y actos. En efecto, en el pasado existen **hechos** que no pueden ser alterados al pertenecer al dominio de las cuestiones puramente físicas o fisiológicas, pero los **actos** en cuanto hechos humanos y susceptibles por tanto de incorporar una u otra significación, pueden quedar dotados de una significación espiritual que apunta al arrepentimiento. Como el mismo Lacroix aclara, "no pueden modificarse los hechos por el arrepentimiento, pero su significación siempre puede ser transfigurada"¹⁷⁹. Nuevamente, Lacroix insiste en la idea de que en el hombre no cabe ningún logro definitivo ni ningún fracaso definitivo; en este último caso no hay nada que sea pasado inamovible en su totalidad de sentido. El pasado no es una cara dolorosa para el hombre, es una parte de su realidad y está a su servicio.

Lacroix pone como ejemplo de las distintas actitudes que expresan las actitudes de arrepentimiento y de remordimiento a las figuras históricas de Judas y Pedro¹⁸⁰. Desde el punto de vista de la falta cometida, ambos cometen la misma falta: los dos niegan a Jesús, su maestro. Pero mientras que Judas se encierra en el remordimiento que le conduce a un pasado del que no sabe escapar, le consume y finalmente le lleva al suicidio, Pedro es el hombre del arrepentimiento, el que forja el molde de un hombre nuevo desde su

¹⁷⁸IBI., o.c., 63. De nuevo, la contraposición entre tiempo y eternidad. El arrepentimiento es sentimiento metafísico por cuanto trasciende el ámbito de la experiencia contingente.

¹⁷⁹IBID.

¹⁸⁰Cfr. IBI., o.c., 61-62.

experiencia de culpa. La diferencia entre Judas y Pedro es, en definitiva, la diferencia que va entre la desesperación y la esperanza, entre el remordimiento y el arrepentimiento.

4.1.3.4.- La persona, presencia de la eternidad en el tiempo

Como hemos podido comprobar en las páginas anteriores, la ley de tensión que marca el desarrollo del dinamismo de la personalización se caracteriza por la tensión ambital en la que se inscriben las categorías existenciales que hemos analizado: eficacia-testimonio, alegría-felicidad y eternidad-arrepentimiento, con ser categorías existenciales que afectan de modo distinto al devenir del ser humano, se encuentran sometidas a una ley de tensión que las abarca, engloba y orienta. Se trata de la tensión tiempo-eternidad; es una constante en el pensamiento de Lacroix. En los tres casos hemos podido comprobar cómo con matices distintos cada una de las categorías en tensión dinámica Lacroix las ubica bajo el ámbito bien del tiempo, bien de la eternidad. Así,

TIEMPO	ETERNIDAD
Eficacia	Testimonio
Alegría	Felicidad
Remordimiento	Arrepentimiento
Voluntad de organización	Voluntad de aspiración

Para Lacroix, el ser humano condensa en su propio dinamismo histórico el clásico problema filosófico de la relación existente entre tiempo y eternidad. Según nuestro autor, este problema es el que ordena la conducta humana¹⁸¹.

¹⁸¹Cfr. SVM., 109. Lacroix diferencia entre dos concepciones del tiempo que se oponen entre sí: en primer lugar, para los griegos el tiempo es concebido en forma **cíclica**, sin desarrollo ni progresión posibles, con una imagen circular de la eternidad que, bajo la forma de "tiempo mítico" sustituye la sucesión temporal con el regreso compensador. Así, el destino está ligado a la idea de repetición y de eterno retorno. Es un tiempo que se repite indefinidamente y que impide toda novedad: el destino está marcado en el orden de la

Estar en el tiempo, para el filósofo de Lyon, no tiene una connotación necesariamente negativa, ni presupone una visión maniquea del dinamismo de la personalización. Al contrario, estar en el tiempo es instalarse en el claro-oscuro concreto de la realidad humana que en virtud de su capacidad para transformarse, mejorar y avanzar, hace pensar que "el tiempo es en cada uno de nosotros la medida de su distancia hasta Dios"¹⁸². El hecho es que la persona no es una realidad eterna, no es una realidad absoluta; si la eternidad es sinónimo de plenitud de la existencia, el tiempo "es el modo de existencia de un ser que no se da completamente a sí mismo"¹⁸³, que se encuentra ante la posibilidad de hacerse. El tiempo es el que marca el carácter procesual y dinámico que señala el esbozo antropológico que propone Lacroix. Por eso, el tiempo no recoge ningún elemento negativo de la existencia humana, sino la posibilidad de hacer presente en él destellos de la eternidad hacia la que se encamina, tomando conciencia de que "es el tiempo lo que marca y muestra más profundamente nuestra finitud; en él se desarrolla el drama de toda nuestra existencia, la búsqueda de una plenitud que el propio ser humano es incapaz de darse a sí mismo"¹⁸⁴.

Para Lacroix el tiempo se halla directamente ligado a la concepción de la persona como tarea, esfuerzo, obra, quehacer¹⁸⁵. Este quehacer nace de la **inquietud** que constantemente hurga en el interior de la persona preguntando "qué va a ser de mí" y "qué voy a hacer de mí"¹⁸⁶; preguntas propias de una realidad relativa a la que no le cabe el reposo absoluto, por lo que su devenir se desarrolla a través de "un encaminamiento en el interior de la eternidad que podemos llamar duración"¹⁸⁷. Por lo tanto, el hombre no

naturaleza y no de la historia. Al hombre tan sólo le cabe aceptar ser actor resignado de este movimiento. No hay creación y las relaciones entre tiempo y eternidad son relaciones de exclusión. La segunda gran concepción del tiempo la introduce -según Lacroix- el cristianismo, que une el destino y la historia. Al exaltar la eternidad, paradójicamente, el cristianismo rescata el valor esencial de la historia individual y comunitaria y el valor del tiempo como el paso en el que se desarrolla el destino concreto de cada hombre. Así, concluye Lacroix: "nuestro destino depende del uso que hagamos del tiempo, de este tiempo que libera o esclaviza". IBI., o.c., 111.

¹⁸²IBI., o.c., 112.

¹⁸³IBID.

¹⁸⁴Cfr. IBI., o.c., 73.

¹⁸⁵Para nuestro autor "el tiempo nace del intervalo entre el esfuerzo y la obra. Es una especie de jaleo tras el ser". IBI., o.c., 112.

¹⁸⁶Recogemos las dos preguntas que expresan la noción de **inquietud** desde la filosofía de Zubiri con la intención de concretar lo que Lacroix apunta tan sólo en términos de idea sin matizar. Cfr. IBID.

¹⁸⁷IBI., o.c., 112-113.

vive en un modelo de tiempo totalmente discontinuo ni en la pura eternidad, sino en un presente que se esfuerza para condensar en él toda la duración. A juicio de Lacroix " sin el tiempo yo ya no sería un ser particular, me identificaría con Dios; sin la eternidad, dejando de participar en el ser, cesaría verdaderamente de ser y, al morir, moriría enteramente; la duración es, a la vez, lo que me separa de Dios y lo que me permite comunicarme con él; es el modo de existencia de un ser que es temporal, porque llega a ser, y que es eterno porque es; que no corre indefinidamente detrás de una infinidad externa, como lo sugiere un mal infinitísimo, sino que descubre a cada momento la presencia de la eternidad en el tiempo"¹⁸⁸. Este concepto de duración creadora implica para Lacroix -siguiendo a Lavelle- una modificación en la manera usual de comprender los diversos momentos del tiempo; la ciencia, que es determinista, trabaja del pasado hacia el futuro, la relación causa-efecto propicia que lo que será es el efecto necesario de lo que fue. La concepción de persona que defiende Lacroix es escatológica. El pasado no determina el futuro, aunque esté constantemente modificado por él. La referencia temporal primordial es el futuro, lo que va ser, y en él cobra sentido siempre renovado el pasado. Por eso el hombre es capaz de cambiar el pasado en el sentido que indicábamos en el epígrafe anterior, al analizar el sentimiento del arrepentimiento. Desde el futuro, el pasado puede dotarse de un nuevo significado. En suma, para nuestro autor el hombre libre va desde el porvenir hasta el pasado, ya que quien se vuelca e instala en su propio pasado merece no tener más porvenir. El pasado está llamado a ser recreado - como evocación definitiva- en el presente. Vivir el presente es evocar la persona como presencia.

Al esbozar la metafísica del devenir de la persona, desde el pensamiento de Lacroix, apuntábamos que el núcleo de la estructura del ser humano puede definirse como **presencia de espíritu**. La primera razón - recordamos- era porque la persona siempre se halla en situación de presente. Desde el presente la persona es orientación, finalidad¹⁸⁹. Desde la tensión tiempo-eternidad la persona queda definida como **presencia**, esto es, como testimonio de una presencia que la habita y trasciende, de modo que la persona "es presencia y comunicación entre presencias"¹⁹⁰. Volcado en el presente, la persona no evade su compromiso, de modo que

¹⁸⁸IBI., o.c., 113.

¹⁸⁹Cfr. V.P.,190.

¹⁹⁰IBID. Desde aquí es posible argumentar que la concepción escatológica de Lacroix va más allá del mero **futurismo** que se centra exclusivamente en el **todavía-no**. La escatología, como advierte Ruiz de la Peña, habla del **ya** y del **todavía-no** de modo que ambas dimensiones se remiten a un futuro absoluto, trascendente, que desborda la sucesividad del tiempo físico instaurando un modo de presencia absolutamente singular, real como presente, pero también como futuro. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El último sentido*, Marova, Madrid, 1980, 172-173.

al encarnar la condensación del pasado y la tensión hacia el futuro, la persona vive en el presente tanto en cuanto el presente es la presencia de la eternidad en el tiempo y desde el momento en que la persona participa activamente de ese presente. Por esta razón es posible entender a la persona como la presencia de la eternidad en el tiempo, lo cual nos hace pensar en la visión que Kierkegaard adopta ante la síntesis entre tiempo y eternidad. En efecto, lo que para el filósofo danés será el **momento** o el **instante** el modo de resolución de la síntesis tiempo-eternidad, en Lacroix lo representa el concepto de **presencia**¹⁹¹. Al igual que el momento, la presencia es el lugar de encuentro entre el tiempo y la eternidad, lo que da lugar asimismo a la temporalidad, tal como la entiende Kierkegaard, según la cual el tiempo desgarrar continuamente la eternidad y la eternidad traspasa sin cesar el tiempo¹⁹².

Por ser voluntad de aspiración más que de organización, podemos comprender que el valor absoluto de la persona procede de su capacidad para rebasarse a sí mismo, para ir más allá de los límites que el tiempo le propone en cada momento. Desde esta perspectiva, "la persona no existe más que en la condición de deber hacerse sin poder acabarse: esta es su esencia"¹⁹³. La persona tiene la obligación de llevar lo más lejos posible su voluntad de organización -propia de su condición animal- con el fin de rebasarla para llegar a la voluntad de aspiración, propia de la condición exclusivamente humana.

4.2.- Dialéctica de la persona

El dinamismo de la personalización se desarrolla, no sólo a través de la ley de tensión entre categorías antitéticas y complementarias, sino también a través de una peculiar dialéctica entre tres elementos

¹⁹¹El momento -según Kierkegaard- "designa lo presente como aquello que no tiene pasado ni futuro. Lo eterno designa también lo presente, que no tiene ningún pasado ni ningún futuro, y ésta es la perfección de lo eterno". KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Madrid, 1982, 109.

¹⁹²Para Kierkegaard el momento, que etimológicamente significa "mirada de los ojos", es una expresión figurada que al indicar la rapidez del movimiento de la mirada expresa igualmente su conmensurabilidad con el contenido de lo eterno. Así, la mirada es el símbolo del tiempo; del tiempo que entra en conflicto al ser tocado por la eternidad. El momento entonces "es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, el primer intento de aquella, por decirlo así, para detener el tiempo". IBI., o.c., 110.

¹⁹³V.P., 191.

diferenciadores. La persona, para Lacroix, es dialéctica entre fuerza, derecho y amor. El término **dialéctica** no tiene caracteres hegelianos; antes bien, lo que busca es el equilibrio de estos tres factores; un equilibrio que no puede ser estático, sino el resultado de progresivas tensiones al fin resueltas¹⁹⁴. Fuerza, derecho y amor representan para Lacroix tres modelos de hombre, tres configuraciones éticas que se dan en continuo diálogo a lo largo de la historia y que construyen al hombre en relación con la sociedad en la que vive. Lacroix, en este sentido, precisa, "la dialéctica de la persona se esfuerza en mostrar cómo la persona se constituye por una cierta dialéctica de la fuerza, del derecho y del amor de tal manera que al tiempo crea los compromisos comunitarios sin los cuales toda sociedad está condenada a su perdición"¹⁹⁵.

Veamos, con más precisión, cada uno de los tres elementos de la mencionada dialéctica.

4.2.1.- El hombre de la fuerza

La vida humana se ancla en su propia naturaleza. La fuerza es la capacidad del hombre para situarse en la naturaleza y enfrentarse a ella. Es el primer y necesario momento existencial con el que se topa la persona en su vida. La fuerza es, pues, la vida biológicamente entendida¹⁹⁶. Lacroix valora extraordinariamente este primer momento de la vida humana. En ella no caben hipocresías ni elementos ideologizantes; es la vida al desnudo, el juego de fuerza a todos los niveles que en ella se desarrolla y en la que cada hombre participa de una u otra forma. Este pensamiento evoca la conocida aserción orteguiana: "la vida, bien lo sabemos todos, da mucho quehacer"¹⁹⁷; un quehacer pre-reflexivo, absolutamente vitalista e intransferible que se expresa en la radical afirmación de la vida y en la voluntad de vivir.

Lacroix aborda lo que para él es el núcleo orientador de la fuerza humana, y lo encuentra en la eminente dignidad de la persona, que se manifiesta en la siguiente afirmación: "el hombre es un ser capaz de exponerse voluntariamente a la muerte"¹⁹⁸. La persona, asegura Marcel, existe en virtud de un pacto o unión

¹⁹⁴Cfr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 178.

¹⁹⁵PEA., 7.

¹⁹⁶IBI., o.c., 11.

¹⁹⁷ORTEGA y GASSET, J., *El hombre y la gente*, o.c., 52.

¹⁹⁸PEA., 16.

no escrito que ha resuelto con la vida. En la medida en que la persona respeta el pacto va resolviendo favorablemente su vida; en la medida en que lo infringe pierde la noción de su existencia. En este contexto, resulta interesante la reflexión que Marcel formula sobre las ideas de Lacroix en esta cuestión: "Jean Lacroix recordaba con mucha razón en su hermoso libro *Personne et amour* que una de las características esenciales del hombre reside en su capacidad para exponerse voluntariamente a la muerte. Pero ésta no es más que una expresión particular, la más asombrosa de todas, de una verdad bastante más general: su trascendencia respecto a la vida y a la muerte. Cualquier acto humano la supone. Desde entonces, al hablar de un pacto entre el hombre y la vida se tendrá presente, por una parte, la confianza que el hombre testimonia a la vida y que le hace posible darse a ella, pero también, por otra parte, la respuesta dada por la vida a esa confianza en ella depositada por el hombre"¹⁹⁹.

Respecto al problema concreto del suicidio, Lacroix recuerda, con Kant, que no es acertado condenar como cobardía este tipo de actos. Al contrario, éste supone el test absoluto de la libertad humana y exige un gran coraje físico y, a veces incluso, mucho coraje moral²⁰⁰. En este coraje encontrará Kant la fuerza de su argumentación : Si no tengo el derecho de matarme, es justamente porque puedo hacerlo, lo cual significa que el hombre excede infinitamente al hombre, y que al matarme intento, en lo que de mí depende, aniquilar al sujeto de la moralidad. Contra los estoicos, que condenan en general el suicidio, pero que afirman que, en algunos casos, en los que él sólo es juez, el sabio puede abandonar la vida "como quien se aleja de un lugar lleno de humo", Kant muestra que ese mismo coraje de darse voluntariamente la muerte supone en el hombre una dignidad eminente que no debe destruir"²⁰¹.

Así entendida, la fuerza es sinónimo de fortaleza que llega incluso a servir para afrontar voluntariamente la realidad de la muerte y que se constituye para nuestro autor en signo antropológico que

¹⁹⁹MARCEL, G., *Homo Viator*, o.c., 116

²⁰⁰Cfr. PEA., 16. Al reflexionar sobre la realidad existencial del fracaso Lacroix escribe: "El hombre, en efecto, es algo más que el ser que piensa en la muerte, que sabe que ha de morir; es, además, el ser capaz de matarse libremente o de afrontar voluntariamente la muerte, lo cual muestra que existen para él otros valores superiores a los puramente biológicos. Es el ser que de alguna manera no sólo puede soportar la muerte, sino también vivirla, si se nos permite la expresión. Llama la atención, por ejemplo, que Kant haya sabido descubrir en la posibilidad misma del suicidio la prueba de que el hombre pertenece a dos mundos distintos, el de la naturaleza y el de la libertad. Resulta, en efecto, insuficiente, e incluso falso, condenar siempre el suicidio bajo la acusación de que es una cobardía". L.E., 70.

²⁰¹IBI., o.c., 70-71, Cfr PEA., 16.

manifiesta una vocación metafísica que desconocen todos aquellos que desean suprimir la lucha del entramado vital humano²⁰². La fuerza, en el pensamiento de Lacroix, se encuentra estrechamente vinculada a la afirmación rotunda de la vida, lo cual le hace asumir parcialmente una postura nietzscheana que él mismo reconoce²⁰³.

Recordemos que el concepto nietzscheano de fuerza se halla vinculado al de "fuerza de voluntad"²⁰⁴. De este modo nos encontramos en presencia de fuerzas que actúan unas sobre otras. También el cuerpo humano es un fenómeno múltiple compuesto por diversas fuerzas. Nietzsche distingue entre fuerzas activas y fuerzas reactivas; aquellas, dominantes; éstas, dominadas²⁰⁵. Activo y reactivo son, por tanto, las cualidades originales de la fuerza. Actuar y reaccionar son expresión de la fuerza²⁰⁶. Las fuerzas activas y las reactivas luchan entre sí; con lo cual cabe deducir que la misma vida es lucha. En efecto, Lacroix admitirá, en este sentido, que "la lucha es la estructura misma del ser"²⁰⁷, con lo que admite que el conflicto y la contradicción actúan vitalmente en el desarrollo de la persona²⁰⁸. La fuerza vital no queda anulada en el desarrollo de la

²⁰²Cfr. PEA., 16-17.

²⁰³Cfr. IBI., o.c., 11. Esta vinculación parcial con Nietzsche no le impedirá, por otra parte, ser crítico con el filósofo alemán en otras cuestiones, especialmente en la vivencia antropológica y moral de la culpabilidad, tal y como desarrollaremos en el siguiente capítulo de nuestro trabajo.

²⁰⁴NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1986, 62.

²⁰⁵Sobre la distinción entre fuerzas activas y fuerzas reactivas en la filosofía de Nietzsche nos basamos en el estudio de NEBRED, J., *¿El sí del asno?*, Alfar, Sevilla, 1992, 31-34.

²⁰⁶Complementariamente, para Nietzsche, el concepto de **valor** se une al de voluntad de poder expresada en la actuación del hombre. Así, "lo que Nietzsche llama noble, alto, señor es tanto la fuerza activa como la voluntad afirmativa. Lo que llama bajo, vil, esclavo es tanto la fuerza reactiva como la voluntad negativa". IBI., o.c., 34. En el momento en que las fuerzas reactivas triunfan sobre las fuerzas activas y transforman a éstas en reactivas, entramos en la perversión, en el reino del resentimiento, tal como lo formula Nietzsche.

²⁰⁷L.E., 60.

²⁰⁸Lacroix se pone del lado de los filósofos como es el caso de Unamuno: "¡Contradicción!, ¡naturalmente!. Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia y la tragedia perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción". Cfr. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, o.c., 31. Lacroix estará más cerca del concepto de **tragedia** aplicada a la vida que defiende Unamuno que el postulado por Nietzsche. Estará más cerca de la vida vivida como conflicto, lucha y contradicción que como un sí rotundo y definitivo a la vida. Lacroix compartirá ciertos postulados vitalistas de Nietzsche pero se mantendrá alejado de su "superhumanismo" trágico.

persona. Por mucho que el **derecho**, segundo momento de la dialéctica de la persona planteado por Lacroix, sirva de cauce organizado de las fuerzas del hombre, nunca las podrá suprimir, ya que no hay existencia sin lucha. En efecto, "todo comienza con la lucha, con la relación de fuerzas. Quien se abstiene de la lucha se abstiene del derecho, porque se abstiene de la vida y de la misma existencia. La fuerza en su sentido más primitivo es la tendencia del ser a perseverar en su ser"²⁰⁹. Esto quiere decir, como se desprende del pensamiento nietzscheano, que la fuerza como expresión del poder de la vida es una suerte de valor que se contrapone a la cobardía y a la mediocridad; así, leemos en su *Zarathustra*, "¿Qué es bueno?. Preguntáis. Ser valiente es bueno (...). Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra esperanza más alta; y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento más alto de la vida"²¹⁰

Tanto en cuanto es partidario de las fuerzas activas, propias de la voluntad de poder, Lacroix se adscribe hasta cierto punto al ámbito de la simbólica nietzscheana del superhombre. ¿En qué sentido?. Para Lacroix no se trata de la dominación a los demás por la fuerza, sino la potencia vital. Este símbolo representa que el hombre es fruto de una voluntad de poder creadora²¹¹ que necesariamente se expresa en la lucha por la vida pero que no desemboca sin remedio en posiciones darwinistas²¹². Para Lacroix buena parte del dinamismo de la personalización en cuanto a creación parte de la noción nietzscheana de **creatividad** que, a su vez, radica en el juego de fuerzas biológicas en las que el ser humano hace transcurrir su vida. En la creatividad, la persona va tomando conciencia de sí mismo y de la sociedad de la que forma parte y, particularmente, "Nietzsche es quien ha llevado más lejos la idea de creatividad de la persona"²¹³.

²⁰⁹PEA., 18.

²¹⁰NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, 1992, 80-81. Esta dimensión del amor a la vida como expresión de la fuerza que se torna en valor ante la vida y para vivir la encontramos en la reflexión que sobre este asunto realiza TILLICH, P., *El coraje de existir*, Laia, Barcelona, 1973, 31-34

²¹¹En esta orientación del superhombre nietzscheano desde la perspectiva creativa insiste CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, 323-329.

²¹²Cfr. IBI., o.c., 324.

²¹³L.P., 119. Lacroix entiende que no cabe realizar un análisis sistemático del pensamiento de Nietzsche pues éste carece de sistema. Valora, en especial, el deseo del filósofo alemán de penetrar en la realidad humana, descubriendo nuevos puntos de vista que provocan fuertes sacudidas conceptuales o intelectuales, pero que en opinión de nuestro autor constituyen un centro orientador para profundizar más radicalmente en la realidad humana". Cfr. IBID. La creatividad, en cualquier caso, es una consecuencia de la vitalidad coherentemente experimentada. Para Tillich, el poder de la vida se halla estrechamente unido a la intencionalidad, esto es, la vitalidad dirigida a contenidos significativos; La intencionalidad es lo que hará del hombre el más vital de todos los seres: "la

Al hacer su vida, el hombre puede encontrar en las relaciones de fuerza que habitan su vida biológica orientación y sentido a buena parte de los valores que profesa. Para ello es necesario la apuesta radical por la vida. En esta dirección todo cuanto Nietzsche ha podido decir sobre los valores nuevos de la humanidad futura se reduce a proclamar la esperanza en la venida de tales valores y a indicar que la medida de las mismas será su utilidad para la vida, es decir, para el desarrollo de las fuerzas de la naturaleza humana²¹⁴. Retomando la idea de creatividad unida al concepto del superhombre, Lacroix asientiría con Conill en el sentido de que "el superhombre es la metáfora para expresar las nuevas posibilidades del hombre realizables individualmente. Su afirmación de la vida redime la existencia"²¹⁵. Así, la afirmación radical de la vida hace situarse existencialmente de cara a la realidad, afirmándola; es el hombre, en definitiva, que se enraíza necesariamente en la realidad y desde ella -aunque no de modo exclusivo- proyecte su vida hacia adelante.

Desde la perspectiva del hombre que hace frente a la realidad, como expresión del hombre de la fuerza, abordamos la preocupación que late en Lacroix tras su radical afirmación de la vida. A Lacroix le preocupa la corriente de falso pacifismo que impera en Europa tras la II Guerra Mundial y recuerda que se parece al pacifismo de entre guerras que nada hizo por detener la tragedia. Desde el ámbito concreto que aquí abordamos, Lacroix denuncia que "el más grave error del pacifismo francés es haber dissociado, y en ocasiones opuesto, la paz y la fuerza"²¹⁶. Lacroix se une a Mounier y juntos denuncian el pacifismo de ciertas élites políticas que a través de maniobras parlamentarias y manipulaciones de distinto signo cambian el ámbito de la paz -que para ellos es lucha- y lo transforman en el ámbito del discurso político, jurídico y, en

vitalidad es el poder de crear más allá de sí mismo sin perderse a sí mismo. Cuanto más poder de creación más allá de sí mismo tiene un ser, más vitalidad posee". TILLICH, P., *El coraje de existir*, o.c., 81. Sólo el hombre estará dotado de una vitalidad completa ya que él es quien cuenta con entera intencionalidad.

²¹⁴Así se establece la unión entre el superhombre y el sentido de la tierra o afirmación rotunda de la vida. Evocamos en este momento las palabras que Nietzsche pone en boca de Zaratustra: "¡Mirad, yo os enseño el superhombre!. El superhombre es el sentido de la tierra. ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales!; son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida". NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1992, 34.

²¹⁵CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, o.c., 325.

²¹⁶PEA., 14.

definitiva, burgués²¹⁷. La paz, para Lacroix, es sinónimo de fuerza, de una fuerza que no desemboca en violencia sino en una fuerza creadora, hacedora de paz, de justicia. La paz acontece mediante unos cauces vitales que no hay que obviar. Por esta razón, "la paz a cualquier precio es fundamentalmente antipersonalista"²¹⁸.

En el ejemplo del pacifismo, Lacroix pone al descubierto que una sociedad que se abandona al absolutismo de la legislación y el ordenamiento jurídico como marco donde se encauzan todos los problemas humanos tiende a eliminar de raíz lo mejor de sí misma: la fuerza de la vida que anima a cada persona. Para

²¹⁷Mounier denuncia el falso pacifismo del que Occidente ha hecho gala durante este siglo empobreciendo, cuando no contradiciendo, el sentido genuino de dicha fuerza. Para Mounier la crisis de civilización que asoló a Europa tras comprobar los horrores de la I Guerra Mundial no se tradujo en una acción pacifista militante. Al contrario, se asiste a la elaboración de un falso pacifismo caracterizado por: A) La reducción del pacifismo a una suerte de sentimientos loables en sí mismos, pero carentes de operatividad. Es un pacifismo de rostro amable, dulce y prudente que encubre la tibieza en las decisiones personales y la falta de valentía y audacia, al tiempo que configura un pacifismo claramente evasivista por cuanto se recluye en los grupos de opinión y no sale a la calle a construir la paz desde la justicia; B) Se trata de un pacifismo que se limita a reclamar la paz desde arriba y desde fuera, como simples espectadores. La paz es tratada como algo que otros traerán. La pasividad está unida a un fuerte apoliticismo. Es un pacifismo jurdicista, encubridor del desorden establecido y, en el fondo, opresor de la persona; C) Este pacifismo es propio de quienes adoptan como máxima de su existencia la tranquilidad; el miedo a vivir y el miedo a morir impide cualquier tipo de entrega y compromiso. Es el pacifismo de los satisfechos, temerosos y dóciles que, instalados en la mediocridad, sólo pueden construir la Ciudad de los prudentes, ciudad de almas muertas y de seguridades viles, como subraya Mounier. Para el pensador y militante personalista, el verdadero pacifismo es el que reposa en sentimientos fuertes; es fuerza; por ello se enmarca en el compromiso, que lejos de ser un añadido, es una dimensión constituyente de la persona. Así, la paz se torna en combate, esto es, en combate pacífico, en actitud de rebeldía y denuncia frente a la injusticia y frente a los injustos. De este modo, la propuesta pacifista de Mounier, como la de Lacroix, se ajusta a la liderada por los egregios promotores de la paz de este siglo: Gandhi, Luther King, Lanza del Vasto y Helder Cámara, entre otros. Cfr. MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*, en *OBRAS COMPLETAS (Vol. I)*, o.c., 345-351; id., *Las certidumbres difíciles*, en *OBRAS COMPLETAS (Vol. IV)*, o.c., 267-285.

²¹⁸PEA., 17. Lacroix, junto con Mounier, coincide también en este punto con las tesis de los pacifistas tradicionales, en especial con Gandhi. En diversas ocasiones Mounier cita el conocido texto gandhiano: "preferiría mil veces correr el peligro de recurrir a la violencia antes que ver cómo castran a una raza". GANDHI, *Todos los hombres son hermanos*, Sígueme, Salamanca, 1974, 147. Al concebir la paz como fuerza entronca con la línea de pensamiento de uno de los discípulos de Gandhi, Lanza del Vasto. Para este hombre occidental inmerso en la cultura oriental, el pacifismo es una forma de hacer que deriva de una forma de ser que nace de la triple constatación que presentamos a vuela pluma: a) el hombre es fuerza, b) la fuerza del hombre es inteligencia, con lo que puede gobernar su fuerza bruta; c) la fuerza del hombre más auténtica es el amor, es la fuerza de liberación, del coraje que hace frente a los conflictos pacificando. Cfr. LANZA DEL VASTO, *La fuerza de los no-violentos*, Mensajero, Bilbao, 1993, 29-36. No se puede, pues, disociar paz y fuerza, tal y como señalaba Lacroix en las líneas precedentes.

Lacroix es urgente que nuestra sociedad beba de fuentes vitales; toda reconstrucción personal y social debe comenzar por lo más elemental y biológico: por la misma vida²¹⁹.

En último extremo, para Lacroix la fuerza puede convertirse en virtud cuando expresa el coraje de una persona, esto es, lo que en el ámbito de la fuerza se expresa con mayor claridad, como lo mejor y más noble que brota del ser humano²²⁰.

4.2.2.- El hombre del derecho

Si el hombre de la fuerza se caracteriza por su capacidad de riesgo y coraje, el hombre del derecho es el hombre de la seguridad, es el hombre capaz de racionalizar y organizar las relaciones de fuerzas existentes, haciendo así posible un mínimo equilibrio entre las mismas²²¹.

Para Lacroix la fuerza necesita ser orientada y dirigida, debe encarnarse en un valor superior que le dote de sentido, este elemento superior hace posible la entera humanización de la fuerza, de forma tal que "toda fuerza para el hombre comporta un elemento moral, que no existe aislado, ajeno a su relación con el conjunto, sino que así se encuentra siempre humanizada"²²². De modo que la fuerza en el hombre es un elemento integrado en un equilibrio de fuerzas que a su vez existe en virtud de su referencia a un valor que lo trasciende. Desde esta perspectiva, Lacroix entiende que este equilibrio de fuerzas constituye el primer peldaño del derecho; "el derecho no es pues solamente un valor trascendente a todas las fuerzas y que las regula desde fuera; es también un poder de orden inmanente a las fuerzas mismas (...). La personalidad jurídica informa a todo el ser"²²³. Lacroix compara las relaciones entre fuerza y derecho confrontándolas

²¹⁹Cfr. PEA., 18.

²²⁰Cfr. L.P., 30. Lacroix recuerda que Rousseau ya entendía la fuerza como virtud cuando resulta ser la expresión de un combate donde triunfa lo mejor de cada persona. Por eso, "la virtud en el sentido más fuerte, es el triunfo de la persona". IBID.

²²¹Cfr. PEA., 12; JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 178-179.

²²²PEA., 19.

²²³IBID.

análogamente con las relaciones que desde la investigación biológica se observan entre el instinto y la inteligencia²²⁴. El hombre desborda el campo de la naturaleza y de los instintos para construir el estado de la cultura. Así, la inteligencia no puede determinarse como la simple prolongación de los instintos animales, que actúan mecánica y automáticamente. Antes bien, la inteligencia está obligada a elegir y discernir continuamente las posibilidades con las que desarrollar y llevar hacia adelante la existencia humana²²⁵.

Mutatis mutandis, Lacroix aplica el mismo razonamiento a las relaciones que se establecen entre fuerza y derecho. En efecto, las fuerzas, incluso las biológicas no podrían ser las mismas en un animal y en un ser que tiene capacidad jurídica. Puesto que en sí misma la fuerza es inconsciente, el derecho aparece en un primer momento como la capacidad de organizar las fuerzas en lugar de dejar que las fuerzas se organicen por sí mismas. El derecho hace posible el contraste máximo de las fuerzas facilitando que éstas vuelvan sobre sí mismas, estableciendo un primer grado de equilibrio, condición y efecto de una justicia superior. Por lo tanto el derecho se constituye como poder y capacidad para detenerse y dirigir las fuerzas completándolas y revelándolas sus mutuas relaciones realizando en ellas un cierto equilibrio de contrarios. De este modo Lacroix entiende que el "el derecho es ante todo lo que pone orden. Y este poner orden es al mismo tiempo una revelación de cada uno a sí mismo y una misión a los otros, es completar a cada uno en su realización con el otro. El derecho es la fuerza creadora de la vida al servicio del orden que hay que realizar"²²⁶.

Si bien el derecho juega un papel importante en el dinamismo de la personalización, Lacroix contempla que este elemento no es en modo alguno autosuficiente; con ser un principio de equilibrio, no aporta a la persona ni una estabilidad ni un punto de llegada definitivo en lo correspondiente a la misma personalización. En este momento, Lacroix retorna a sus conocidas referencias kantianas para establecer de

²²⁴No vamos a extendernos más en la distinción instinto-inteligencia que ya ha aparecido en otros momentos de este trabajo. Solamente deseamos referirnos al apunte que hace Lacroix al referirse al instinto como característica desarrollada fundamentalmente por los mamíferos inferiores, mientras que en los mamíferos superiores, que presentan unas funciones vitales más complejas, el instinto pierde su poder. En el hombre, por su parte, el instinto está caracterizado por su imprecisión e insuficiencia, lo cual permite el desarrollo de la inteligencia, que desborda el marco de los instintos. Cfr. IBI., o.c., 20.

²²⁵Cfr IBI., o.c., 21.

²²⁶Cfr. IBI., o.c., 23. Existe una conexión lógica entre fuerza y derecho en el esquema antropológico de Lacroix. El simple análisis psicofisiológico establece que en toda fuerza humana hay una capacidad de reflexionar en todos los sentidos del término, y esta capacidad de reflexión no es, en definitiva, otra cosa que el signo de la presencia en ella de un orden moral trascendente al que debe contribuir tomando conciencia de sus límites, es decir, conociéndose". IBI., o.c., 26.

nuevo la diferencia entre concepto e idea. En este caso, aplica el término **concepto** al **derecho**, aludiendo así de modo indirecto a la necesaria presencia de una entidad que la supere²²⁷. El derecho se canaliza en el ámbito de la personalización como un modo de **mediación**, que en tanto tal mediación, es en sí misma ambigua; ella realiza el valor al que se halla referido pero corre el riesgo de alienarlo, por cuanto contiene serio peligro de encerramiento en sí mismo; así, el concepto se convierte en letra muerta y la idea pierde todo su vigor.²²⁸. Para que el concepto no quede cerrado sobre sí mismo y se vacíe de toda realidad, Lacroix propone que el concepto de **derecho** se abra a la **idea** del amor: "Si el derecho es un concepto, no tiene valor más que por la presencia en él de una idea trascendente, que le da su ser y su valor, y le lleva a desarrollarse y perfeccionarse siempre. Esta idea es la del amor o caridad"²²⁹.

4.2.3.- El hombre del amor

El hombre del amor es el hombre espiritual, en el sentido que caracteriza Lacroix este término; es el hombre entendido como espíritu encarnado y como tal es el hombre que asume el riesgo del compromiso derivado de la confianza ilimitada en el otro. También el hombre de la fuerza se caracterizaba por su

²²⁷En palabras de nuestro autor: "El derecho es un concepto. Ahora bien, el derecho no vale más que por la presencia en él de la idea. Si el concepto se cierra sobre sí mismo, destruye lo que constituye su valor". IBI., o.c., 24. De nuevo Lacroix acude al pensamiento kantiano para dar a entender que el conocimiento humano es un conocimiento aproximado, de modo que los conceptos constituyen medios de aproximación a la idea en la que consiste el ideal inaccesible del conocimiento. Así, el concepto se convierte en el mejor instrumento que tenemos para poder alcanzar la idea. Del mismo modo, la idea será lo que impida al espíritu humano no encerrarse en ningún concepto. De nuevo, Lacroix recurre al esquema del conocimiento humano que se define no tanto por visión cuanto como movimiento para ver, puesto que no tenemos una visión absoluta de la idea y sólo en virtud del concepto podemos tener un acceso indirecto a la misma. En el razonamiento del derecho como concepto, Lacroix se reafirma en el punto de vista kantiano al que ya hemos hecho referencia en otros momentos de este trabajo. Cfr. K.K., 28-29; 40-41.

²²⁸Sobre las relaciones mediación-derecho-concepto respecto de la idea, según el pensamiento de Lacroix: Cfr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 177.

²²⁹PEA., 25-26. Según la opinión de Jouhaud, en el planteamiento de Lacroix el derecho es un principio distributivo, suficiente para instaurar el orden, pero insuficiente para fundar una comunidad. Por eso, el derecho no es más que el concepto y al amor le pertenece la categoría de idea; es decir, que el derecho puede aportar una cierta aproximación técnica hacia ciertos valores, cuya esencia reside en otra dimensión de la realidad, en el amor: "El derecho toma así su lugar exacto en la dialéctica de la persona y de la comunidad: es uno de los intermediarios postulados por la filosofía de la persona". JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 179.

capacidad de riesgo, pero -según nuestro autor- "mientras que el hombre de la fuerza arriesga constantemente su vida incluso de modo temerario en actos que se disuelven en el instante, el hombre del amor se afirma en el testimonio que conduce al sacrificio y al tiempo del espíritu, abriéndose así a la eternidad"²³⁰.

Por otro lado, el equilibrio de fuerzas que realiza el derecho resulta insuficiente para crear una verdadera sociedad humana: asegura una convivencia ordenada, pero no necesariamente solidaria; fija unas pautas sociales, pero no desarrolla la generosidad entre individuos. Y será precisamente en la solidaridad y en la generosidad, en la inigualable eficacia del testimonio, donde Jean Lacroix encuentre los pilares fundamentales de la sociabilidad y, por ende, del resto de las instituciones. Así, el hombre del amor, sin despreciar las prescripciones del derecho, las asume y va más allá de ellas. El hombre del amor se entiende a sí mismo como hacedor de amistad y de amor. Recuerda Lacroix que "una sociedad humana reducida a cambio de servicios es a la vez ininteligible e imposible, y los antiguos ya veían en la amistad el fundamento de la ciudad (...). El problema de la comunidad es primeramente un problema de amistad y de amor"²³¹. Tal y como enseña Aristóteles, la condición de animal social que encarna el hombre deriva de su capacidad para superar el medio animal a través de la palabra. El hombre -insiste Lacroix- es diálogo, apertura y el resorte dialéctico de la sociabilidad humana habita en la necesidad fundamental de comunicarse. En esta dirección, Lacroix constata que a través de las relaciones jurídicas los individuos quedan en alguna medida caracterizados por un sentido de extrañeza y de lejanía de unos con otros, pues no se relacionan directamente. Por el contrario, la amistad coloca a las personas en su realidad más irreductible y nuclear, descubriéndose cada uno a sí mismo y al otro en un más allá que funda, al mismo tiempo, la distinción y la unión. La sociedad necesita para su desarrollo integral que las relaciones que contiene el derecho se abran a las relaciones de amistad ya que la idea que está presente en el concepto del derecho, aquella que le otorga su ser y valor, es la idea de amor.

²³⁰PEA., 13. Al entender la fuerza y el amor como dos modos de temporalidad -tiempo y eternidad- de nuevo Lacroix muestra cómo dando prioridad a uno o a otro estado se vive en la instantaneidad del tiempo presente o en la apertura a lo totalmente otro que se tantea en la eternidad. En la mitad del camino, el derecho se constituiría como instrumento que garantiza una cierta coherencia y consistencia de la persona en el tiempo y en el espacio. El derecho trata de prever y dominar la duración asegurando unas relaciones a través del transcurso del tiempo. Es en este afán de dominar el tiempo donde reside la finalidad última del hombre de leyes, puesto que así podrá gozar de una mínima seguridad. Cfr VIDAL, E., *Persona y derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 680-681.

²³¹PEA., 26.

En una primera acepción, Lacroix entiende por amor la más profunda comunión humana, la persona misma en su centro misterioso, que funda, simultáneamente, la individualidad y la comunidad: "El amor es el supremo inteligible, porque rinde cuentas de la diversidad y de la unión"²³². Sin embargo, el hombre del amor, al igual que el hombre de la fuerza o el hombre del diálogo está sujeto a una tentación singular: corre el riesgo de ser un hombre evadido²³³. Lacroix piensa especialmente en el peligro que corren muchos cristianos al instalarse en una especie de **sobrenaturalismo desencarnado** que reduce el amor a un sentimiento de generosidad que en nada compromete²³⁴. Por el contrario, para el filósofo de Lyon el amor auténtico se reconoce en el hecho de que asume la realidad integral, quiere informarla por completo y se expresa por eso mismo en una sucesión de actos temporales"²³⁵. De nuevo, el horizonte en el que Lacroix enmarca estas palabras es el de la discusión acerca del verdadero pacifismo, para el cual Lacroix reivindica -como comprobamos en páginas anteriores- su dimensión de fuerza-fortaleza.

Lacroix muestra su desconfianza ante el modelo de hombre utopista, al que califica como evadido, que supone -en el caso del pacifismo- que la paz es algo dado y que no conlleva esfuerzo alguno. Para nuestro autor no existen los medios pacíficos, entendiendo por éstos los enteramente puros; esta actitud es propia de quien da la espalda a la realidad. La fuerza, recordamos, es la dimensión que ayuda a encarar la realidad tal como es y tal como se nos presenta. Y la condición humana está transida de un permanente estado de lucha, incluso de guerra. El verdadero amor es aquel que no tiene miedo a ensuciarse, ya que es el talante propio de la persona como espíritu encarnado. Sólo se puede liberar aquello que se asume y la situación en la que uno se encarna. En este sentido, sí está de acuerdo Lacroix en que la paz es obra del amor, pero no de un amor evadido, pretendidamente puro y desencarnado, sino de un amor que contempla la paz como un proceso de pacificación que no rehusa la lucha, aunque sí la violencia²³⁶.

²³²IBI., o.c., 27. Desde esta visión del amor, el derecho adquiere para Lacroix carta de legitimidad tanto en cuanto sirve de preparación para el amor; es un intermediario. Cfr. IBID.

²³³Cfr. IBI., o.c., 29.

²³⁴"El gran peligro del momento, sobre todo para los cristianos, es el de una especie de sobrenaturalismo desencarnado. que está dispuesto a sacrificar la fuerza, que desconoce el papel del derecho y se imagina que todos los problemas se resuelven por testimonios de amor". IBI., o.c., 29-30.

²³⁵IBI., O.C., 30.

²³⁶Cfr. IBI., o.c., 31. Rehusar la lucha sería, para Lacroix, lo mismo que desertar y huir de la realidad. De lo que se trata es de penetrar hasta el origen mismo del conflicto y asumirlo para poder deshacerlo, orientarlo, pacificarlo. Cfr. IBID.

4.2.4.- Relaciones entre fuerza, derecho y amor

Lacroix parte de una firme convicción: "Por nuestra parte, creemos que ni la fuerza, ni el derecho ni el amor son suficientes para crear una sociedad, y que sólo mediante una cierta dialéctica de las relaciones de la fuerza, del derecho y del amor puede establecer una verdadera comunidad humana y fundar la paz"²³⁷. Esta afirmación se completa con la aclaración de los distintos papeles que han de asumir cada una de estas tres instancias. En principio, la síntesis de la dialéctica de la persona se podría expresar, según Lacroix, en la siguiente fórmula: "de la fuerza al amor pasando por el derecho"²³⁸; sin embargo esta fórmula es un tanto ambigua; pudiera dar a entender que se trata de una actuación donde se van superando distintas etapas sin posibilidad de retorno; por el contrario, Lacroix matiza que esta fórmula más bien pretende ser una orientación global en la que se manifiesta, al mismo tiempo, todo lo que el hombre no puede dejar jamás de ser, a saber, el hombre de la fuerza, el hombre del derecho y el hombre del amor. Profundizando aún más en las relaciones que se mantienen entre las tres instancias se desprende del pensamiento de nuestro autor que mientras el hombre de la fuerza da lugar a un tipo de sociedad sustentada sobre el principio de la lucha de todos contra todos, ello hace posible la instauración del derecho que aporta un cierto pesimismo antropológico por cuanto asume una función estrictamente negativa, cual es la supresión del conflicto; la resolución de esta tensión viene dada por el hombre del amor que apuesta de forma positiva por el hombre y por todas sus potencias creadoras²³⁹.

²³⁷IBI., o.c., 14. Sobre la dialéctica entre fuerza, derecho y amor, además de la obra *Personne et amour*, puede verse: Cfr. P.C., 136-137; L.P., 118; id., *Ethique et politique*, en COMPRENDRE, 45-46 (1979-80), 7-18.

²³⁸IBI., o.c., 31.

²³⁹Cfr. VIDAL, E., *Persona y derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 683-684. En esta misma dirección, E. Vidal apunta la siguiente reflexión: "No prima (en Lacroix) la visión pesimista que de él extraen las concepciones jurídico-políticas que luego afirmarán la esencia del derecho en la coacción, sino que, por el contrario, cree en la *filia* y en la apertura al otro como fundamentos de un nuevo tipo de sociedad. Tampoco cabe pensar que se trate de un optimismo irénico que se afirme a toda costa, pero sí de sentar desde un primer momento unos principios conforme a los que más tarde se desarrollará el tema. Y el principio fundamental es el de la *filia* que más tarde en las relaciones sociales dará lugar a la solidaridad. IBI., o.c., 684.

La fuerza se inscribe en la ley de la lucha por la vida, y en el caso del hombre la fuerza es una fuerza humanizada; Lacroix distingue entre fuerza y violencia. Esta última es la fuerza propia de las bestias consideradas en sí mismas como un fin, que no conoce ni límites ni obstáculos y no puede conocerse ni poseerse porque se halla aislada. Así, "la violencia es la fuerza que se toma como un absoluto y que no encuentra ningún freno ni interior ni exterior"²⁴⁰. En el caso del hombre, la fuerza se abre al derecho y se relaciona íntimamente con él; no es una fuerza ciega ya que actúa como síntesis entre diversas tendencias, lo cual quiere decir que está capacitada para detenerse y volver sobre sí misma²⁴¹, esto es, la fuerza humana tiene una cierta vocación jurídica y puede subordinarse a un orden superior: "en el caso del hombre la fuerza debe ser justa, lo cual significa que debe conocer y querer su lugar en el conjunto"²⁴². Por consiguiente, la fuerza adquiere verdadera credibilidad si transforma la oposición de tendencias en cooperación. De este modo alcanzamos a establecer un primer significado del derecho, tanto en cuanto "las relaciones jurídicas son todavía relaciones de fuerzas, pero relaciones reguladas, equilibradas, ordenadas"²⁴³. Y esta situación de equilibrio se abre a dos posibilidades: o bien es destruido por la violencia o se pone al servicio del amor. De esta forma, llegamos a la síntesis final propuesta por Lacroix: "Los seres primeramente se ponen -o son puestos- en la existencia; esto es la fuerza; estas fuerzas, una vez humanizadas, entran en relación unas con otras, se equilibran, cooperan, esto es el derecho; finalmente, se quieren, es decir, ratifican su ser relativo y se ponen mutuamente como distintas en la más profunda comunión, esto es el amor"²⁴⁴.

²⁴⁰PEA., 32. Lacroix coincide con Berdiaeff en que la fuerza vital no ha de ser sinónimo de violencia, ni menos aún debe ser el único criterio de actuación. Cfr. BERDIAEFF, N., *Au seuil de la Nouvelle époque*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel, 1947, 10.

²⁴¹En efecto, ciertos análisis psicológicos establecen que la tendencia en el hombre es en realidad ambitendencial. Haciendo que a cada impulso le corresponda un contraimpulso la ambitendencia entraña la necesidad de la elección y de la reflexión. Lacroix entiende que corresponde a la inteligencia introducirse en esta diversidad y regularla en relación con un ideal trascendente, puesto que de la misma manera que el simple equilibrio de los deseos no constituye la voluntad, el equilibrio mecánico de las fuerzas no constituye la justicia. Cfr. IBID.

²⁴²IBI., o.c., 33.

²⁴³IBI., o.c., 34. Así, pues, la función del derecho se halla en la línea de cooperar en la tarea de personalización del hombre y de las estructuras, en liberar al hombre del mundo del *man* y del *se* heideggerianos. Por ello, "la justicia así no es un ideal puramente espiritual ni un hecho estrictamente sociológico, sino que es la moral en tanto que se aplica a la realidad social y prepara la llegada del amor". IBI., o.c., 29. Sobre las relaciones entre derecho y moral en la obra de Lacroix podemos encontrar un detallado estudio en VIDAL, E., *Persona y derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, O.C., 688-708

²⁴⁴PEA., 34.

De modo esquemático, ofrecemos una visión de conjunto de la dialéctica de la persona que propone Lacroix.

	Nivel de aprehensión	Modelo de hombre	Función	Especificación del momento	Modelo ético
FUERZA	Vida	Hombre vital	Despliega instintos caóticos	Momento pre-reflexivo	Voluntad de poder
DERECHO	Concepto	Hombre intelectual	Instaura orden	Momento reflexivo	Ética de la ley
AMOR	Idea	Hombre espiritual	Crea comunidad	Momento dialógico	Ética del amor

4.2.5.- Consecuencias éticas

Como queda apuntado en el esquema anterior, de la dialéctica entre la fuerza, el derecho y el amor subsiste, a juicio de Lacroix, la explicitación de una tensión no resuelta: se trata de la tensión o el conflicto que se da entre la ley y el amor en el ámbito de la ética personal. De aquí nace la crítica de Lacroix a la ética de la ley y su defensa de la ética del amor, como camino coherente en términos de personalización.

En la concepción antropológica de Lacroix podemos encontrar el fundamento de la crítica y de la propuesta ética. En efecto, no podemos obviar que la condición humana, desde los parámetros existenciales que Lacroix asume, contempla a la persona como un permanente **hacerse**, como una **tarea** que se realiza en el tiempo, como un dar de sí permanente de la realidad humana que propicia entenderse a sí misma desde el modelo conceptual del devenir y no de la sustancia aislada y acabada. Este quehacer humano se caracteriza no por el cumplimiento de una serie de preceptos u obligaciones impuestas desde el exterior, sino por la responsabilidad de crear, desde el ejercicio de la propia libertad, la figura de realidad por la que cada cual

opte. Lo cual no implica la ignorancia o el desprecio de los límites humanos, al contrario, lo propio de la condición humana es contar con esos límites como parte inherente de la propia realidad²⁴⁵. Desde la conocida posición antropológica de Lacroix vamos a conocer la reflexión ética que éste realiza, tomando como referencia el pensamiento de Bergson, ya que hará coincidir la ética de la ley con la moral cerrada y la ética del amor con la moral abierta²⁴⁶.

4.2.5.1.- Crítica de la ética de la ley

Hemos de comenzar aclarando que en este momento Lacroix utiliza indistintamente los términos **moral** y **ética** en el sentido de lo que usualmente denominamos moral concreta o moral vivida; esto es, en términos de propuesta moral específica, sin pretender realizar una reflexión de carácter ético fundamental. En este sentido, Lacroix entiende que la ética de la ley o moral cerrada se caracteriza por ser un modelo de propuesta moral basado en la sumisión a la norma establecida, con lo cual se da prioridad a la exterioridad y a la universalidad que puede conducir fácilmente a una suerte de fariseísmo²⁴⁷.

Lacroix remonta su crítica a la ética de la ley acudiendo al formalismo kantiano. Es en este formalismo donde nuestro autor advierte la grandeza -al tiempo que la insuficiencia- de este propuesta ética.

²⁴⁵Recordamos lo señalado a este respecto en puntos anteriores. Cfr S.D., 31-37; 73. Al igual que sucede en el campo del derecho con la fuerza, la autosuficiencia exclusiva del hombre que no reconoce límite alguno haría innecesaria la moral.

²⁴⁶Para Bergson la moral cerrada está fundada en la noción del deber social, de modo que la obligación o coerción social sería el fundamento de la mayor parte de nuestras normas de conducta. La moral abierta, por el contrario, tendría su fundamento en la atracción y ejemplaridad que ciertos individuos ejercen sobre el resto de los hombres. Cfr. BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Porrúa S.A., México, 1990, 1-54. Lo que a Lacroix le interesa recoger del planteamiento de Bergson es que mientras que la moral cerrada está ligada al concepto de presión u obligación, la moral abierta se encuentra ligada al concepto de aspiración; lo cual orienta la crítica del filósofo de Lyon al emparentar la ética de la ley con la obligación de obediencia a la norma impuesta, mientras que la ética del amor expresa la voluntad de aspiración y de creatividad del ser humano. En palabras de nuestro autor, "en términos bergsonianos puede decirse que más allá de la moral cerrada de la ley existe siempre la moral abierta del amor". PEA., 36. En esta reflexión, Lacroix utilizará indistintamente los términos **moral** o **ética**.

²⁴⁷Cfr. PEA., 36.

En efecto, después de haber constituido a la persona como fin, entiende Lacroix que se corre el riesgo de considerar a la persona concreta como un medio, un instrumento al servicio de la ley.²⁴⁸ La insuficiencia de la ética legalista viene determinada por la impersonalidad de la ley. En virtud del imperativo categórico, la moralidad no es otra cosa que la total sumisión de la sensibilidad a la razón, esto es, la penetración del orden racional en el orden empírico²⁴⁹. Lacroix denuncia la sumisión del hombre al objeto, a la ley en función de la primacía de una racionalidad ética que se expresa en el imperativo categórico; junto a Berdiaeff, Lacroix coincide en que "en Kant la moral es libre, puesto que comprende una ley en sí misma, mientras que , por el contrario, el hombre no lo es puesto que está subordinado a la ley"²⁵⁰. En esta misma dirección nuestro autor coincidirá con Scheler en la denuncia de la consideración kantiana del sentimiento.

En efecto, Lacroix al igual que Scheler, valora el sentimiento del amor como la instancia fundadora de la ética. Kant, por el contrario, adolece de una considerable falta de percepción del sentimiento en general en su ética, hasta el punto en que llega a la descalificación moral de todas las tendencias e inclinaciones naturales, entre ellas la del amor²⁵¹; en este sentido, Lacroix afirmará que Kant se muestra incapaz de alcanzar la moral concreta del amor ya que no deja lugar en su esquema moral a la individualidad, a las situaciones concretas donde el hombre debe resolver, en cada caso, su problema moral y donde las máximas generales no sirven para esclarecer suficientemente la circunstancia planteada. Desde esta visión Lacroix entiende que "en el fondo el valor -según Kant- no está del lado de la persona sino del lado de

²⁴⁸Cfr. IBI., o.c., 39-40.

²⁴⁹Lacroix denuncia la insuficiencia de esta visión ética en todos los ámbitos de la vida. Se trata de superar la obediencia a la ley, ya sea ésta de origen divino, social o racional. En este sentido, denuncia la exclusiva visión de la moral, por parte de muchos cristianos, como la sumisión a la ley divina. Este modelo moral termina reduciéndose, al sentir de Lacroix, en puro legalismo. Cfr IBI., o.c., 35-36.

²⁵⁰IBI., o.c., 40.

²⁵¹Cfr. VIDAL, E., *Persona y derecho en el pensamiento de Jean Lacroix*, o.c., 398. En definitiva, las diferencias entre Kant y Scheler provienen de un antagonismo radical: para Kant, **bueno** o **malo** significa sólo estar de acuerdo con la ley o en oposición a ella; para Scheler, por el contrario, **bueno** es la realización de los valores según la jerarquía por él propuesta, mientras que **malo** sería lo contrario. Por añadidura, ambos calificativos, según Scheler, no se aplican sólo a un acto de la voluntad aislado, sino que se refieren al modo de pensar, sentir y obrar en general; se refieren, pues, a un talante personal que es lo que caracteriza a la persona en su dinamismo. Así, pues, mientras que los calificativos bueno o malo, según Kant, sólo se pueden aplicar a los actos de la voluntad, según Scheler, por el contrario, caracterizan a la persona entera, son valores de la persona. Cfr. GOMA, F., *Scheler y la ética de los valores*, en CAMPS, V. (ed.), *HISTORIA DE LA ETICA* (vol. III), Crítica, Barcelona, 1989, 313-316.

la ley, o más aún, la persona vale en la medida en que se pone al servicio de la ley: la persona no tiene valor propio"²⁵². Con lo cual, Lacroix concluye afirmando que "lo que hay de personalista en Kant se destruye por lo que en él hay de legalista"²⁵³.

Lacroix insiste en el sentido de medio que ha de tener la ley y el peligro que encierra cuando se absolutiza su función. Por esta razón defenderá que ningún criterio moral puede hacer desaparecer la integración radical y el dinamismo interno propio de cada persona en su tarea de vivir y hacerse viviendo. En toda moral existe un elemento irreductiblemente personal. La vida humana se configura como un dinamismo ascendente -recordando a Scheler- que no necesita imposición ni corrección exteriores para adecuar su comportamiento a una norma universal. Al contrario, es la persona que de modo natural aspira a realizarse, a realizar el proyecto de vida que se ha forjado, en virtud de una voluntad de aspiración que le sobrepasa.

La insuficiencia de la ética de la ley conduce a nuestro autor a esbozar una propuesta moral alternativa: la moral del amor.

4.2.5.2.- La ética del amor

Como indicamos anteriormente, la ética del amor tiene su punto de anclaje en una antropología determinada, aquella que postula la realidad personal como un continuo devenir -dar de sí de esa misma realidad- y que por tanto se constituye en tarea para sí misma; desde este punto de vista, la persona no se halla libre de contradicciones, fracasos y situaciones cambiantes. La dimensión moral igualmente hace y realiza a la persona en su mismo devenir; no es algo prefijado, aislado o solapado a la realidad personal. Siguiendo la corriente marcada por Rauh, Bergson, Le Senne y Mardinier, Lacroix muestra cómo la dimensión moral de la persona es una **invención personal**, esto es, una **creación**: "Ser moral no es someterse a una ley, externa o interna; es crearse a sí mismo resolviendo sus propias contradicciones"²⁵⁴. Lacroix insiste

²⁵²PEA., 40.

²⁵³IBI., o.c., 41.

²⁵⁴IBI., o.c., 42. Mientras que la ética de la ley implica que tanto el hombre como el mundo están hechos, la ética del amor implica que ambos están por hacer; por eso se trata de una ética de la creación. Cfr. IBI., o.c., 46.

en que más que promover orientaciones universalistas, y por ende, impersonales, la propuesta moral debe hacer el esfuerzo de concretarse en cada conflicto, y puesto que cada situación es diferente, la solución, si es creativa, deberá ser también distinta.

Esta moral creativa o moral abierta se explicita , para nuestro autor, en la ética del amor, que se manifiesta en primer lugar bajo una forma negativa, a saber, como rechazo a la ley impersonal, para, a continuación, proyectarse como sintonía afectiva con la realidad individual, como poder de renovación indefinido. En su radical expresión, "la ética del amor se funda no tanto sobre la noción abstracta y siempre impotente del Bien -que en el hombre se traduce necesariamente en norma y en ley- cuanto se apoya sobre el ser vivo, sobre la persona"²⁵⁵. La primera consecuencia de este planteamiento es la indispensable relativización de la ley. Lacroix pone el ejemplo de la ética evangélica -ejemplo de ética del amor- cuando prefiere la vida a la ley. En la tesis: "el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado", Lacroix entiende -con Berdiaeff- que ahí reside la revolución moral efectuada por el cristianismo²⁵⁶. La insuficiencia de la ética legalista y la necesidad de establecer un marco moral creativo y personalizador lleva a nuestro autor a entender el papel del amor como el detector básico de valores personales, aquello que nos hace entrar en una relación de comunión con los demás hombres. Siendo fiel a su esquema antropológico Lacroix -junto a Scheler- entiende el amor no como un estado sino como un dinamismo de personalización que protagoniza cada persona en su devenir histórico. El amor, así, posee una significación creadora haciendo que lo amado obtenga un valor progresivamente más alto²⁵⁷.

Por otro lado, a juicio de nuestro autor, el amor puro tampoco es autosuficiente. Es preciso, pues, volver de un cierto modo a la ley, ya que si bien merece la crítica tanto en cuanto la ley se erige en criterio moral exclusivo, no es menos cierto que ella juega un papel indispensable en cuanto a mediación²⁵⁸. Es

²⁵⁵IBI., o.c., 45.

²⁵⁶El sábado será el arquetipo de la ley, la norma, el bien abstracto, mientras que el Hijo del Hombre es el dueño del sábado. Así, entiende Lacroix, el cristianismo está por encima de las leyes morales abstractas y obligatorias en virtud de la consideración de que el problema moral no se halla vinculado a una observación mecánica de la ley promulgada de una vez para siempre, sino que llega a ser para él un problema y una situación individual e intransferible. Cfr. IBI., o.c., 47.

²⁵⁷Sobre las características del movimiento de amor propuesto por Scheler: Cr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 203-210.

²⁵⁸Cfr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 180.

preciso, pues, estar atentos a los peligros propios que contiene la pura ética del amor: en especial Lacroix reconoce -con Renouvier- que el hombre es ciertamente un animal de preceptos y aquellos que son partidarios del puro amor corren el riesgo de introducir inconscientemente la ley allí donde se quería evitarla, de tal manera que "los que niegan toda ley hacen del amor la única ley traicionando de este modo la verdadera naturaleza del amor"²⁵⁹. En definitiva, como afirma Mardinier, la ética de la ley y la ética del amor son dos expresiones que apuntan a una misma ética, siempre y cuando se distingan bien los dos aspectos -ley y amor- que son enteramente necesarios, cada uno colocado en su verdadera función²⁶⁰. El error radica -insistimos- en privilegiar la ley hasta el punto de hacer de ella el núcleo de la vida moral. Ahora bien, ¿cuál es el papel que debe jugar la ley en este nuevo marco de complementación entre la ley y el amor?. En primer lugar, Lacroix recuerda que la ley tiene como misión regular aquella zona banal e impersonal: la zona del **se**. De esta primera función no cabe la simple distinción de que todo lo social pertenece a la ley mientras que los asuntos individuales son propios de la esfera del amor. Para nuestro autor la distinción es otra bien distinta: "Cuando lo social es comunión, es decir, cuando constituye un **nosotros** fundado sobre una reciprocidad de dones personales, entonces pertenece al amor; cuando lo individual en un **suyo**, este **suyo** en cuanto que designa lo que hay de impersonal y de objetivo, tanto para nosotros como para el otro, entonces pertenece a la ley"²⁶¹. Siguiendo la ley de tensión defendida por nuestro autor, el hombre concreto es la expresión de una tensión existente entre lo personal y lo impersonal, y la moralidad, en cuanto dimensión de la realidad personal, será siempre para el hombre una tensión entre la ley y el amor²⁶². Mardinier elogiará la feliz resolución que Lacroix aporta a la tensión entre la ley y el amor²⁶³. En concreto, Lacroix configura el sentido de la ley en los

²⁵⁹PEA., 49. En su grado extremo Lacroix entiende que a nadie se le puede obligar a amar. Y cuando se identifica amor con deber, surge la moral del sacrificio, olvidando que es la persona la que libremente se entrega. Ley y amor son de naturalezas completamente diferentes. Fácilmente, como observa Jouhaud, el amor se puede convertir en tiranía. Cr. JOUHAUD, M., *Un philosophe personaliste: Jean Lacroix*, o.c., 180.

²⁶⁰Cfr. MARDINIER, G., *La conscience morale*, PUF, Paris, 1958, 84.

²⁶¹PEA., 52.

²⁶²Lacroix defiende que por un lado la ley deje libre un cierto campo de juego donde se introduzca el amor, al tiempo que éste se apoye, al menos virtualmente sobre una ley que le sostendrá en el momento de la crisis o en la tentación de abandono. En otro momento, Lacroix emplea la terminología filosófica de Marcel para indicar que la ley pertenece al orden del **tener** mientras que el amor corresponde al orden del **ser**, con la condición de precisar que la oposición de ambos órdenes es absurda. Cfr. IBI., o.c., 55.

²⁶³Mardinier reconoce el acierto que tiene Lacroix en dotar a la ley de un sentido no eminentemente negativo sino de cumplimiento de la misma mediante el amor auténtico. Cfr. MARDINIER, G., *La conscience morale*, o.c., 84.

términos de "expresión de orden inspirado por el amor"²⁶⁴. En cierta forma, Lacroix defiende que la ley traduce y explica el amor, tanto en cuanto lo prepara. Esta función de preparación para el amor recuerda el valor pedagógico de la ley que contiene el mensaje paulino. En esta misma dirección, concluye nuestro autor afirmando que "el papel de la ley es no tanto crear una moralidad cuanto crear las condiciones que lo hagan posible"²⁶⁵. En este sentido, no debe olvidarse la voluntad de aspiración inherente en todo ser humano, una voluntad que le impulsa a ir más allá de la idea del deber.

4.2.5.3.- La personalización, tarea moral

A través de los escritos de Jean Lacroix podemos entrever que, en último término, el proceso de personalización de cada persona contiene un carácter y un contenido eminentemente moral. Podríamos sintetizar el pensamiento de nuestro autor al respecto afirmando que para él la personalización consiste en la creación histórica de la persona moral.

En primer lugar, la persona es una creación histórica, como ya quedó fijado en páginas anteriores. La persona no es algo dado sino más bien es una realización permanente fruto de la libertad y de la creación de la misma²⁶⁶. Tampoco crece la persona en relación a la sumisión ante la ley, si bien en este aspecto Lacroix no acierta a vislumbrar el carácter debitorio que pertenece a la persona como tal y que igualmente la modula²⁶⁷. La persona, entendida como creación personal histórica, es para nuestro autor una tarea moral, ya que aquello que sea el proyecto y la realización histórica de la vida de una persona se halla referido a un hilo

²⁶⁴PEA., 53.

²⁶⁵IBI., o.c., 54.

²⁶⁶Cfr. LACROIX, J., *Ethique et politique*, o.c., 7.

²⁶⁷Al participar de la concepción moral de Bergson, creemos -con Aranguren- que Lacroix concede demasiado al papel de la ley impuesta desde fuera de la persona. La obligación, si bien **de facto** puede ser impuesta por la sociedad, **de iure** no puede tener su origen en ésta. "Como hace notar Zubiri, la sociedad no podría nunca imponer deberes si el hombre no fuese, previamente, una realidad «debetoria»". ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, o.c., 41.

conductor de carácter moral²⁶⁸, puesto que la moralidad está dada en la existencia de los hombres y es ahí donde hay que buscarla: es una realidad²⁶⁹.

El punto de partida, fiel a la orientación existencial de nuestro autor, se halla en la situación concreta puesto que el desarrollo dinámico de cada persona no es otra cosa que la interacción de ésta con la realidad y la consecutiva adopción de actitudes y decisiones por parte del sujeto frente a ella; actitudes que pueden presentar aspectos inéditos en la medida que dependen de la situación y en la medida en que cualquier situación es siempre una **nueva** situación²⁷⁰. De este modo, cada situación tiene la virtud de parcelar la realidad en la que se mueve la persona, pues si bien el hombre está en la realidad, no está en toda la realidad, sino en aquella que concretamente capta y sobre la que concretamente se halla situado. Para Lacroix la situación se configura como un punto de partida para responder a la realidad, esto es, para promover aquellos valores²⁷¹ que la persona elige, como sujeto moral. Es así como la moral se teje en el argumento de la vida personal como un relato en el que partiendo de cada situación e instalándose en ella, el sujeto descubre, inventa y crea su personalidad moral²⁷². Para Lacroix, como para Hartmann, no es separable la ética del conflicto de valores de la ética de la situación. En cierta forma, Lacroix participa de la visión protestante de rechazo a la ley como norma de conducta -en este caso cristiana- pues constituye una ética universalista y

²⁶⁸Cfr. LACROIX, J., *Morale, métaphysique et religion*, en SEMAINES DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES 1965, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, 103.

²⁶⁹Lacroix expresa aquí el carácter radicalmente antropológico de la moralidad, lo cual le separa de cualquier concepción que contemple a la misma como añadidura o tan siquiera como propuesta filosófica determinada. En el sentido de moral como estructura (Aranguren), o protomoral (D. Gracia), Lacroix acepta que la filosofía tan sólo sancione y formule lo que la conciencia aprueba como mandato, de modo que la filosofía no es quien crea la moralidad. En este sentido, afirmará nuestro autor: "la moral es patrimonio común de la humanidad". IBID.

²⁷⁰En este punto son interesantes las aportaciones que desde la filosofía de Zubiri realiza Castilla del Pino en el campo de la psicología. Cfr. CASTILLA del PINO, C., *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*, Península, Barcelona, 1992, 9-21; 37-51.

²⁷¹Para Lacroix la vida moral es el esfuerzo de realizar valores consistentes y esclarecidos. El hombre tiene necesidad de valores. De hecho, "todo hombre es original y constitucionalmente un «ser de valor». Todo drama humano, desde lo trágico excepcional hasta lo cotidianamente banal, es un drama moral". Más adelante, Lacroix une la condición moral del hombre al estado de salud mental: "Si el hombre está expuesto al desequilibrio mental (y el mismo hecho de estar expuesto es un signo de grandeza) significa que es un ser esencialmente moral. Las rupturas de equilibrio no son posibles más que en un ser que existe en un universo de valores". LACROIX, J., *Morale, métaphysique et religion*, o.c., 108-109.

²⁷²IBI., o.c., 104.

abstracta que olvida el caso concreto de cada persona, mientras que las éticas basadas en la categoría del **kairós**, como puede ser la ética de la situación, ven el hecho concreto como **situación** existencial única e intransferible, fuente exclusiva de decisiones. Así, frente al casuismo, Lacroix opta por el situacionismo al que -como observa K. Rahner- "no queda como norma del obrar más que la llamada de la situación en cada caso inédita, en la que el hombre debe responder, sea ante el dictado inapelable de la decisión libre como persona, sea ante Dios"²⁷³. Resultado final de tal visión de las cosas es que Lacroix adopta en cierta forma la versión aristotélica de la moral, tanto en cuanto etimológicamente constituye la *mores*, esto es, el conjunto de costumbres o hábitos que configuran la personalidad moral de cada uno. Así, coincidiendo con Aranguren, Lacroix contempla en primer lugar que la persona es constitutivamente moral por cuanto es una realidad que no está formada, sino en continuo proceso de formación y por ello debe conducir por sí mismo su vida, con lo cual la moral, en este sentido consistirá en las posibilidades o valores que uno ha elegido; simultáneamente, la moral se expresa como una segunda naturaleza -en términos aristotélicos- por cuanto la apropiación real de posibilidades y valores va conformando físicamente la personalidad de cada uno y, en ese sentido, ya no se trata de opciones ni decisiones sino de realizaciones, y no basta con contemplar a la persona como exclusiva creatividad sino también como resultado de esa creatividad²⁷⁴.

Por último, hemos de añadir que la configuración moral de la persona guarda estrecha relación con la tensión personalista expresada en la conocida fórmula *pensée engagée-degagée*. En efecto, para nuestro autor el hombre moral es el que va edificando su edificio personal siguiendo un esfuerzo específico: aquel que trata de compaginar de modo simultáneo dos actitudes aparentemente opuestas²⁷⁵: por un lado, la del **militante** que se forma en y por la acción, que se curte en las dificultades cotidianas, que personaliza los grandes ideales de su época; por otro lado, el **sabio** que reflexiona sobre la experiencia de los valores, que se aleja de cualquier forma de fanatismo, que se configura en referencia permanente hacia los propios compromisos. Sin duda, esta tensión militante-sabio es una nueva manera de hablar de la necesidad de articular un pensamiento en acción, una acción en contemplación, esto es, la *pensée engagée-degagée*.

²⁷³RAHNER, K., cit. por GRACIA, D., *Fundamentos de bioética*, o.c., 477.

²⁷⁴Cfr. LACROIX, J., *Ethique et politique*, o.c., 7; ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, o.c., 56-57.

²⁷⁵Cfr. LACROIX, J., *Morale, métaphysique et religion*, o.c., 104.

5.- DIMENSION COMUNITARIA DE LA PERSONA

Lacroix participa de la tradición personalista según la cual la persona se halla constitucionalmente vertida hacia sus semejantes, de manera que esta situación podría formularse mediante la feliz expresión de Buber, "toda vida humana verdadera es encuentro"²⁷⁶. El encuentro, la relación, el diálogo aparece, pues, no como un accidente o un añadido, sino como una exigencia que nace de la misma estructura antropológica que hace configurarse a la persona como un **siempre haciéndose** frente a lo ya hecho o acabado. Según el pensamiento de nuestro autor, la persona tanto en cuanto se inscribe en el proceso de personalización descrito en el epígrafe anterior, conforma su figura de realidad en relación con los demás, lo cual viene a confirmar que, como asegura Buber, "el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre"²⁷⁷. Desde la categoría de espíritu encarnado Lacroix concibe a la persona como apertura radical, esto es, como diálogo permanente que se expresa, mediante la palabra, en una relación de amor y de comunión que dará lugar a una peculiar filosofía del amor. En este punto, pues, nos interesa descubrir el carácter estructuralmente dialógico del ser humano para más tarde investigar en la filosofía del amor y de la amistad que postula nuestro autor.

5.1.- Estructura relacional de la persona

²⁷⁶BUBER, M., *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid, 1993, 17. Además de esta obra de Buber encontramos este planteamiento, entre otros, en los siguientes autores y obras: EBNER, F., *Das Wort ist der Weg*, Herder, Viena, 1949; NEDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, Paris, 1957; id., *Personne humaine et nature*, Aubier, Paris, 1963; MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, en OBRAS COMPLETAS (vol. III), o.c.; BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, o.c.; LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c.; id., *Sobre la amistad*, Espasa Calpe, Madrid, 1986; ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c.; id., *Hombre y Dios*, o.c.; MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid, 1995; DIAZ, C., *Para ser persona*, o.c.; LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993; LOPEZ QUINTAS, A., *Estética de la creatividad*, o.c.; id., *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1990;

²⁷⁷BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, FCE., Madrid, 1986, 146. Desde el punto de vista antropológico, este hecho no es accidental; al contrario, ofrece un punto de partida valioso desde el cual esbozar una nueva comprensión de la persona y de la sociedad.

Es momento de recordar que para Lacroix la persona viene definida como **presencia de espíritu**, esto es, como radical y estructural apertura a sí mismo, a los demás y a Dios²⁷⁸. Esta apertura, recordamos, supone el abandono de la concepción sustancialista de la persona utilizada, entre otros, por Maritain, para hacer de ella un centro dinámico de actos, teniendo en cuenta que entre estos actos los volitivos y emocionales forman parte de la constelación racional de la persona. La apertura ha de entenderse como la capacidad exclusivamente humana de estar en la realidad como tal realidad y de enfrentarse a ella desde la triple versión que propone Zubiri: a uno mismo, a los demás y a la historia²⁷⁹. En esta ocasión nos detenemos en el momento de apertura radical a los otros. Lacroix participa de la comprensión antropológica según la cual el elemento de la relación no es algo añadido al propio yo, sino que pertenece a su estructura más profunda. El **yo** del hombre toma conciencia de su **yoidad** de un modo mediato, al hacerse presente a sí mismo a través de referencia al no-yo, de modo que el yo se reconoce a sí mismo como persona en la medida en que descubre su capacidad de relacionarse con el tú²⁸⁰. En efecto, sin el tú no tendría lugar la aparición del yo personal, pues -siguiendo a Laín Entralgo- "el otro es un momento necesario para la plena constitución metafísica, histórica y social de la conciencia de sí"²⁸¹. Nos hallamos así ante lo que M. Cabada denomina el "giro copernicano anticartesiano"²⁸². Pero el hombre no se relaciona en primer lugar consigo mismo y luego, en un segundo

²⁷⁸Cfr. L.P., 25-26, 40-43.

²⁷⁹Para Zubiri la realidad humana se estructura en tres dimensiones simultáneamente. En cuanto di-versificado de los demás, el hombre es una realidad individual; en cuanto vertido a los demás, el hombre es una realidad social; en cuanto vertido y proyectado hacia el futuro, el hombre es una realidad histórica. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 189-205.

²⁸⁰Lacroix participa, así, de la tradición de la filosofía dialógica que, yendo más allá de los filósofos personalistas, encuentran en Jacobi, Taylor Coleridge, Erik Geijer y, en especial, en Feuerbach los principales precursores. Feuerbach, en este sentido, es considerado por muchos como el auténtico descubridor filosófico del tú. En su obra *Fundamentos de la filosofía del futuro* (1843) afirma como principio último y más alto de la filosofía "la unidad del hombre con el hombre", para en otro apartado, añadir: "El ser del hombre se da sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad -empero- que se apoya únicamente en la realidad de la distinción del yo y del tú". FEUERBACH, L., cit. por PUENTE, J., *Ética personalista*, en ESTUDIOS, Madrid, 1982, 25.

²⁸¹LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 111.

²⁸²CABADA, M., *Vigencia del amor*, San Pablo, Madrid, 1994, 128. Esta nueva concepción antropológica implica entender que la persona y su capacidad para disponer de sí misma, su libertad, etc., son el producto de un largo y delicado proceso en el que el otro es elemento necesario e imprescindible para que la persona pueda constituirse en verdadera y estricta persona desde el punto de vista de su funcionamiento como tal". IBI., o.c., 128-129.

momento se relaciona con el tú del otro. Más bien se trata de que la reciprocidad pertenece al entramado nuclear de la persona según el cual mientras el hombre se relaciona consigo mismo, está referido ya radicalmente al tú del otro. Por eso, la relación yo-tú es recíprocamente constitutiva. "Mi tú me afecta a mí -dirá - como yo le afecto a él"²⁸³. Es por tanto imposible pronunciar con autenticidad la palabra **yo** sin referencia al **tú** que la sostiene y dota de sentido existencial. Y, al tiempo, es preciso que exista un **yo** maduro para poder decir **tú**²⁸⁴. Con lo cual cabe deducir que tanto el yo como el tú se precisan mutuamente para existir. Es más, "uno existe para el otro"²⁸⁵; esto quiere decir que la dinámica de la reciprocidad brota de la misma naturaleza de la persona. Así, puede entenderse que el **otro** no sólo me es presente, sino aún más, compresente²⁸⁶. En la misma dirección se situará Mounier cuando interpretando a Heidegger asienta que el ser humano es un **ser-con** y no un **ser-para**²⁸⁷. Lacroix sintetizará esta dimensión estructural de la persona caracterizando a ésta como un **dentro hacia afuera**.

Lacroix radicaliza aún más su postura al indicar en distintos escritos que , en cierta forma, el **nosotros** precede constitutivamente al yo y al tú²⁸⁸. Podría afirmarse, entonces, que el nacimiento de la propia persona -en el sentido filosófico de la palabra- tiene lugar en el momento en que se halla instalada en la experiencia relacional con otras personas; más aún, en el momento de su nacimiento el niño es la expresión de una menesterosidad radical que sólo se verá cumplimentada mediante la experiencia del encuentro afectivo con la madre. Esta intuición se ve ratificada por la reflexión que la ciencia biológica aporta sobre este asunto. En efecto, en nuestros días se da por sentado que el ser humano aparece en el mundo con su característica peculiar: su inacabamiento. Ya al nacer necesita completarse con un periodo post-fetal debido a la inmadurez del recién nacido. Esta inmadurez resulta decisiva en el tema que nos ocupa: el neocortex del neonato realiza

²⁸³BUBER, M., *Yo y Tú*, o.c., 21.

²⁸⁴Cfr. DIAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid, 1989, 258. Si bien "el niño aprende a decir **tú** antes de pronunciar **yo**, a la altura de la existencia personal hay que decir verdaderamente **yo** para poder experimentar el misterio del **tú** en toda su verdad". BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, o.c., 104.

²⁸⁵VERGES, S., *Dimensión trascendente de la persona*, Herder, Barcelona, 1978, 55. Esta afirmación es la consecuencia natural de lo que en su momento declaró Buber, a saber, que "el ser humano se torna yo en el tú". BUBER, M., *Yo y Tú*, o.c., 32.

²⁸⁶Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 397.

²⁸⁷Cfr. MOUNIER, E., *Obras Completas (vol. III)*, o.c., 157-158.

²⁸⁸Cfr. SVM., 81-82; id., *Le personnalisme aujourd'hui*, o.c., 20.

su maduración en estrecha conexión con la madre, esto es, mediante una relación transaccional que posibilita la configuración de la **urdimbre constitutiva** o proto-encuentro singular sin el cual es imposible llevar a término el proceso de personalización del individuo²⁸⁹. El otro, pues, no sólo es una realidad que participa en mi constitución como persona, sino que sin él no me llevo a constituir como tal, no habría posibilidad de que yo fuese²⁹⁰.

²⁸⁹En este punto han resultado providenciales los hallazgos y propuestas de Rof Carballo. Con el término **urdimbre** este científico expresa una realidad que va más allá de la influencia o tendencia, a saber, que sólo el otro me constituye como persona, de manera que esta urdimbre permite la supervivencia física del niño y ahí queda urdido, esto es, realizado en su constitución psico-física, después de incorporar en la realización transaccional con la madre y con las instancias maternas (raza, sociedad, cultura, tradición, etc.) un mundo a su propio ser. Así, en esta urdimbre básica el hombre queda no sólo estructuralmente abierto a los otros, sino al mundo en el que habita. El propio Rof Carballo aporta las investigaciones de otros científicos, como es el caso de Balint: "Si recordamos que el niño nace con **un vacío** de neuronas en su cerebro, no solamente porque no las hay en cantidad suficiente, sino porque las estructurales cerebrales con que nace **exigen ser complementadas** con otras que sólo se forman en un ambiente favorable, es decir mediante la tutela de las personas protectoras, podemos comprender bien, sin disquisiciones complejas, lo que puede significar anatómico-fisiológicamente para el nuevo ser -y por tanto para el ser adulto en el cual esta **repleción** se ha llevado a cabo defectuosamente- este vacío. Pero entonces no hay por qué asombrarse tanto de que los humanos necesitemos tanto cariño para impedir la instalación de esta «fascinación de vacío». La raíz está en lo que constituye la clave de la hominización. La prematuridad con que el cerebro nace no es una casualidad, un accidente, sino el resultado de una larga selección filogenética. Al final de la cual ha resultado más viable, mejor dotado para dominar el ambiente y para subsistir, el ser vivo que ha nacido más desvalido, más necesitado de cuidado". ROF CARBALLO, J., *Fronteras vivas del psicoanálisis*, Karpos, Madrid, 1975, 11-12. Recientemente, M. Cabada toma seria y extensamente en consideración las investigaciones de Rof Carballo con objeto de obtener una mejor comprensión del hecho biológico de la relación como dimensión constitutiva de la persona. Cfr. CABADA, M., *La vigencia del amor*, o.c., 33-45, 66-73. En parecidos términos Lafín reconoce que "mi abertura hacia el otro -mi real posibilidad de que para mí haya efectivamente otro hombre- pertenece a mi propia constitución ontológica". LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 399.

²⁹⁰En repetidas ocasiones Rof Carballo menciona que "el hombre está constituido, de manera esencial, por su prójimo". ROF CARBALLO, J., *Una medicina dialógica. El prójimo como constitución del ser*, en ANTHROPOS, 141 (1993), 4. Desde la ciencia médica, biológica y psicológica otros autores abundan en esta misma tesis. Así, M. Rutter señala que ya el bebé nace con una determinada propensión biológica a comportarse de modo que promueva la proximidad y el contacto con su figura materna; este hecho determina un "proceso de vinculación que implica una interacción recíproca entre el bebé y el progenitor en la que ambos participan con un papel activo". RUTTER, M., *La privación materna*, Morata, Madrid, 1990, 117. Por su parte, Winnicott estima que el bebé no puede existir sólo, sino que constituye una parte esencial de una relación; así, la madre se adapta activamente a las necesidades y carencias básicas del bebé, que se sitúan en el cuidado físico, pero que también afectan a necesidades de tipo psicológico y emocional. Cfr. WINNICOTT, D.W., *El niño y el mundo externo*, Lumen, Buenos Aires, 1993, 142-144. S. Mahler, junto con otros investigadores, introduce el término **simbiosis** en la caracterización de la situación existencial del bebé al nacer: "el yo rudimentario del neonato y del infante pequeño tiene que complementarse con la relación emocional establecida mediante el cuidado materno, una especie de simbiosis social". MAHLER, M.S., y otros, *El nacimiento psicológico del infante humano*, Marymar, Buenos Aires, 1977, 61; alrededor de los 4-5 meses de edad, en el apogeo de la simbiosis comienza la diferenciación a través de la sonrisa del bebé hacia la madre, expresión que desarrolla el vínculo afectivo y la confianza básica establecida entre el niño y su

Desde el punto de vista filosófico hay que hacer notar que las categorías que han reflejado la realidad estructural del encuentro y de la relación interpersonal han sido básicamente el **entre** de Buber y la **palabra** de Ebner. Lacroix, en este caso, participa en mayor medida de la concepción propuesta por Ebner de la palabra como vehículo privilegiado del encuentro interpersonal. Será mediante la palabra, en concreto a través del diálogo- como Lacroix encarna la vivencia de la **nostridad**, tal como la formula Laín²⁹¹. En efecto, decir **nosotros** en el sentido de **tú y yo** conlleva necesariamente mi respuesta a ese **otro** que acabo de percibir. El **nosotros** o la nostridad es la vivencia de que participamos recíprocamente en algo que es nuestro. En palabras del propio Laín: "aludo a que al otro y a mí nos es posible hacer algo en común, conversar, querer a una misma persona o compartir una misma preocupación histórica. Decir **lo nuestro** es declarar que alguna posibilidad es mancomunadamente poseída. Y si **mundo** es aquello que revela y determina mis posibilidades de ser, habré de concluir que **lo nuestro** es primariamente una parcial posesión compartida del mundo, una genérica manera de afirmar que mi mundo ha comenzado a mostrármese como «mundo en común»"²⁹². La mutua posesión que crea el **nosotros** defendido por nuestro autor se expresa en la noción de diálogo²⁹³.

madre. Cfr IBI., o.c., 65. Por último destacamos la aportación de Bolwy que considera como posibles causas de trastornos psiquiátricos de la persona las situaciones de ruptura de vínculos afectivos durante los primeros meses y años de la vida del infante. Incluso en la vida adulta "aquellos que sufren trastornos psiquiátricos, ya sean de índole psiconeurótica, sociopática psicótica, muestran siempre alteración de la capacidad de vinculación afectiva, que con frecuencia es tan grave como persistente". BOLWY, J., *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, Morata, Madrid, 1986, 95. Así, pues, ya se denomine vínculo, simbiosis, proto-encuentro, urdimbre, entreveramiento ambital o relación primaria, lo que se expresa con estos términos es la menesterosidad radical de la persona desde el mismo momento de su nacimiento y la demostración de que es el otro, el tú primero y primario quien constituye y configura el yo biológico de la persona. En este sentido y desde mi punto de vista es exhaustivo el estudio de M. Cabada al sistematizar las investigaciones de Rof Carballo, Bolwy, Hassenstein, Portmann, Bally, Sptiz, Montagu y Winnicott, entre otros. Cfr. CABADA, M., *La vigencia del amor*, o.c., especialmente las pp. 29-170.

²⁹¹Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 437-445.

²⁹²IBI., o.c., 437.

²⁹³Igualmente, en el idioma español López Quintás, siguiendo la tradición de Ebner ha promocionado el término **ámbito** o , mejor aún, **entreveramiento ambital** como categoría estructuradora del encuentro no sólo interpersonal, sino todo encuentro que se constituye en fuente de sentido, dotado de poder apelante cual es el que podemos hallar en la experiencia estética. Así, una obra de teatro, un libro, un paisaje, también pueden constituirse en ámbitos de encuentro para el hombre, por cuanto se erigen en instancias apelantes y creativas. Cfr. LOPEZ QUINTAS, A., *Estética de la creatividad*, o.c., 163-191: id. *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, o.c., 27-36.

5.2.- El diálogo, vehículo del encuentro interpersonal

Para Lacroix el diálogo es mucho más que un método al servicio del pensamiento reflexivo²⁹⁴. El diálogo presupone conceptualmente la idea de persona como apertura²⁹⁵. En este sentido, recordamos que para nuestro autor la elaboración progresiva del *yo* es posible gracias a la ayuda del prójimo. La persona, al constituirse en sistema de relaciones, está permanentemente abierta al mundo, a los otros y a Dios de tal suerte que no tiene en sí misma su propia consistencia²⁹⁶. El otro, mediante el diálogo y en virtud de la estructura abierta de la realidad humana, me constituye puesto que "en ningún momento mi conciencia es capaz de un crecimiento de su ser sin debérselo en primer lugar a su análogo con otra conciencia"²⁹⁷. En este sentido, Lacroix asegura que "no son las personas quienes hacen el diálogo, sino el diálogo el que hace a las personas"²⁹⁸. Por lo tanto, el diálogo encarna, en alguna medida, la definición misma del hombre; "es en cada uno su ser humano", afirma Lacroix²⁹⁹; esta apreciación nos obliga a conocer la naturaleza misma del diálogo.

²⁹⁴Si bien él mismo no lo descarta en vistas a la actitud filosófica con que afrontar el ejercicio de la propia filosofía y la actitud con que hacer frente al resto de filosofías. Cfr. S.D., 10-15.

²⁹⁵Cfr. LACROIX, J., en VV.AA., *Presencia de Mounier*, o.c., 35.

²⁹⁶IBID.

²⁹⁷LACROIX, J., *Le dialogue*, en CAHIERS DE L'ISEA, 157 (1965),5. En otro momento, Lacroix escribe: "La persona es en sí misma diálogo, que es una determinada tensión entre la libertad y el compromiso (...). Así, una conciencia no puede nunca crecer sin que ello sea debido, en primer lugar, a su diálogo con otra conciencia". LACROIX, J., en VV.AA. *Presencia de Mounier*, o.c., 41.

²⁹⁸IBID. Por lo tanto, desde la perspectiva de nuestro autor el diálogo contiene innumerables aplicaciones de orden valorativo. No sólo es un método para comprender mejor al prójimo y superar así las posibles divergencias, sino que también posibilita profundizar, esclarecer y definir la propia posición. No ignora nuestro autor el valor terapéutico del diálogo en el campo de la salud mental pero advierte que vulgarizar en exceso el diálogo corre el riesgo de terminar en abuso y que se convierta en una especie de "cajón de sastre" que sirve para todo. Esto, a juicio de Lacroix, no solamente es falso, sino que es peligroso. No existe el diálogo a cualquier precio; sólo se da cuando se cumplan determinadas condiciones que a continuación expondremos. Cfr. IBID.

²⁹⁹IBI., o.c., 6.

5.2.1.- La naturaleza del diálogo

Lacroix comparte con Hegel la tesis según la cual lo que caracteriza la aparición del hombre es el triunfo del diálogo. La prehumanidad comienza por la fase del monólogo, articulado bajo la forma de mitos y fábulas. En esta fase existe una feroz lucha por el reconocimiento en términos de apropiación del otro. Las opiniones enfrentadas culminan con el triunfo de la violencia, esto es, del más fuerte. Sin embargo, existe un momento en el que la confrontación y la discusión sustituyen al empleo de la fuerza violenta. Es el paso del mito al logos, del monólogo al diálogo³⁰⁰. Así, el diálogo posibilita la transición del prehombr e al ser propiamente humano. El diálogo se caracteriza de este modo por la puesta en juego de la mutua promoción de la libertad. Ya no se trata de forzar al otro para que piense como uno mismo, sino que se busca promover una adhesión elaborada y decidida desde el ejercicio de la libertad. En esta dirección, Lacroix subscribiría las siguientes palabras de Laín: "La respuesta a la percepción del otro no logrará plenitud mientras no sea clara consecuencia de un acto de libertad de la persona respondiente; esto es, mientras el encuentro no haya entrado resueltamente en su «momento» personal"³⁰¹. Al responder al otro en el diálogo le trato no como un adversario, sino como un compañero, un semejante, lo cual implica el abandono de la lucha por el reconocimiento³⁰². Apartados de la dinámica de la lucha por la apropiación del otro el diálogo se desarrolla a través del esquema conceptual de apelación-respuesta, según el cual las mutuas respuestas, forjadoras del encuentro interpersonal, han de ser eminentemente creadoras. Así, el diálogo ha de trascender la palabrería sin-sentido que rodea al mundo del "se" impersonal³⁰³. Si la respuesta es realmente personal es necesario inventarla, crearla y recrearla en cada situación, con lo cual el diálogo se constituye en un acto eminentemente configurativo y creador de las dos libertades en juego que participan del mismo acto.

Por otra parte, según Lacroix, el diálogo es uno de los mejores vehículos que nos conducen hacia la verdad; mientras que el error es algo natural a la condición humana, la verdad supone una conquista

³⁰⁰Cfr. S.D., 119; L.P., 121-122; P.A., 91; id. *Le dialogue*, o.c., 7.

³⁰¹LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 447.

³⁰²Cfr. P.A., 91; L.P., 122; id., *Le dialogue*, o.c., 7.

³⁰³Cuando se acude a fórmulas estereotipadas, a frases con las cuales "se sale del paso", Laín entiende que se responde despersonalizando al otro, pues quien verdaderamente responde es *Das Man*, el "se" impersonal. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 453.

difícilmente adquirida y, en todo caso, añadirá Lacroix, compartida³⁰⁴. La verdad en el diálogo como en toda forma de encuentro interpersonal, descansa -a juicio de nuestro autor- en la categoría buberiana del **entre**: "la verdadera objetividad resulta de la puesta en común de las diferentes experiencias individuales, la búsqueda de la verdad es el esfuerzo común de la humanidad"³⁰⁵. Este esfuerzo es histórico y como tal cabe pensar que progresar en la verdad es progresar en y con la humanidad con lo que la intención misma del diálogo es en Lacroix la de una génesis recíproca, lo cual imposibilita la conceptualización de la verdad como un instrumento preparado de antemano, que se puede manejar como si se tratara de una posesión adquirida. Una vez más Lacroix insiste en que no hay que buscar tanto la verdad o saber qué es la verdad cuanto hacerse verdadero: **verum facere se ipsum**. Mediante el diálogo "se hace uno verdadero situándose, es decir, asegurando la verdad de sus relaciones con los otros seres. La verdad no es más que una cierta modalidad de nuestro diálogo con el universo. Y por medio de este diálogo es como nos hacemos sin cesar"³⁰⁶. En último término lo que late en la mentalidad de Lacroix es la preocupación no tanto por conseguir conocimientos teóricos o embarcarse en investigaciones objetivas en busca de la verdad, cuanto en desarrollarse como persona. Si la persona es un permanente hacerse es mediante el diálogo -expresión concreta del encuentro interhumano- como el hombre adquiere su propia figura de realidad. Si bien el diálogo no es un elemento exclusivo en orden a la personalización, sí constituye una pieza clave por cuanto apela a la dimensión comunitaria de la persona.

Entendido desde esta perspectiva, el diálogo exige para nuestro autor dos momentos que constitutivamente lo determinan como tal: **lucidez y participación**. Ambos momentos necesitan vivirse desde el mutuo equilibrio ya que en el punto límite los dos corren el riesgo de excluirse.

Ser lúcido en el diálogo implica para nuestro autor no caer en el error tanto de rechazar el pensamiento ajeno como simplemente integrarlo en el propio, sino someterlo a discusión para progresar en el contacto con el otro. Esto significa adoptar la actitud de **simpatía metodológica** que lleva a experimentar el

³⁰⁴Cfr. L.P., 122; id., *Le dialogue*, o.c., 9.

³⁰⁵LACROIX, J., *Le dialogue*, o.c., 10.

³⁰⁶L.P., 123; id., *Le dialogue*, o.c., 10.

pensamiento del otro por dentro, dejándolo que toque y trastoque nuestras seguridades³⁰⁷. Ser lúcido, por tanto, es situarse en la perspectiva de la **comprensión**; para Lacroix "comprender es salir de sí, colocarse en el lugar del prójimo, suspender momentáneamente el propio pensamiento"³⁰⁸. Y más adelante, concluye: "así el dialogar es exponerse no sólo a los golpes del prójimo, lo que no es nada, sino al trastorno del propio pensamiento y quizá a la pérdida de sí mismo"³⁰⁹. En último término, lo que prima, para el filósofo de Lyon, es la necesidad de hacerse uno verdadero a sí mismo. Por consiguiente, el hombre lúcido no busca imponer a otro una verdad hecha y concebida como una cosa, sino ponerse al servicio de una verdad que es una vida, con lo que Lacroix halla una similitud entre la lucidez y el hacerse verdadero por cuanto significa establecer relaciones reales con las cosas y los seres³¹⁰.

Complementariamente, Lacroix contempla el diálogo como una forma de afrontamiento. Es la persona la única realidad capaz de afrontar a los hombres y a las cosas. Reconoce nuestro autor que en la base del ser humano se hallan insertas la oposición y la lucha. El diálogo los asume sin destruirlos. El afrontamiento, en último término, "implica la esperanza de transformarse los unos a los otros, los unos por los otros"³¹¹. De nuevo comprobamos el carácter de elemento personalizador que adopta el diálogo en el pensamiento de Lacroix.

³⁰⁷Cfr. LACROIX, J., *Le dialogue*, o.c., 11. Recordamos que Lacroix ya postulaba en el capítulo anterior la simpatía metodológica en cuanto a la interpretación de los textos filosóficos y el diálogo filosófico con otros autores. Cfr Capítulo II, epígrafe 7.

³⁰⁸IBID.

³⁰⁹IBID.

³¹⁰Cfr. L.P., 124; id. en VV.AA., *Presencia de Mounier*, o.c., 39; id. *Le dialogue*, o.c., 12. Lacroix apunta la siguiente anécdota que en su día escuchó en boca de Landsberg: "En el Seminario filosófico de Max Scheler todo el mundo hablaba, discutía, dialogaba. Al llegar el fin de curso, el maestro interpeló a un joven estudiante que no había dicho nunca nada y le rogó hablase en aquella reunión última. El respondió con un proverbio alemán que afirma que el silencio es oro. Apenas terminó de decirlo, Scheler inclinándose hacia él con el índice extendido, gritó: «¡Monedero falso!». Resulta difícil no ser nunca monedero falso; también lo es aceptar, sea lo que sea, el afrontamiento de lo real, procurando siempre que bajo ningún aspecto se deslice la mentira en el diálogo. Pero sin ese esfuerzo siempre renovado sólo existe guerra, complicidad o indiferencia, es decir rechazo de relaciones reales". LACROIX, J., en VV.AA., *Presencia de Mounier*, o.c., 38. El diálogo es la expresión del ser auténtico; toda identidad necesita expresarse y en la expresión se conoce verdaderamente dicha identidad.

³¹¹IBID.

5.2.2.- Las condiciones del diálogo

En este momento Lacroix entiende por condiciones no exactamente las exigencias que un diálogo comporta, por ejemplo en la resolución de conflictos, como puede ser el caso de las condiciones propuestas por Apel, Habermas o Rawls y otros representantes de la llamada ética procedimental o dialógica³¹². Para nuestro autor, que se mueve prioritariamente en el horizonte de la personalización si bien no desdeña el de la resolución de conflictos políticos o sociales, estas condiciones señalan más bien las implicaciones personales del verdadero diálogo. En este sentido, todo diálogo supone:

- La creencia en el hombre
- El rechazo de la violencia
- La referencia a los valores

5.2.2.1.- La creencia en el hombre

El diálogo presupone la fe en el hombre, en el sentido de reconocimiento de su eminente dignidad como persona, lo cual exige que el dinamismo del mismo diálogo se exprese mediante la reciprocidad, la

³¹²Cfr. HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985; APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985; RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1978; CORTINA, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; id., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985. Sintetizando dichas posiciones encontramos que para Habermas el criterio de fundamentación de la ética dialógica como ética procedimental es el consenso racional, que se logra a partir de una serie de condiciones hipotéticas referidas a la **situación ideal de habla**; en concreto, a) que todos los implicados en el diálogo gocen de una situación simétrica de las oportunidades de inserción en él; y b) que el diálogo se desenvuelva sin más coerción que la impuesta por la calidad de los argumentos. Apel igualmente hace referencia a las condiciones de simetría en las que debe acontecer el diálogo, así como la seguridad de que todo sujeto capaz de comunicación lingüística debe ser reconocido como persona. Para Rawls las condiciones del diálogo se sintetizan en que los sujetos que dialogan: a) poseen un grado de inteligencia normal; b) conocen los hechos relevantes sobre el mundo; c) son personas razonables; d) muestran un conocimiento empático sobre los intereses humanos en conflicto; e) no dependen de las ideologías. Lacroix no llega en sus escritos a aclarar su postura frente a este modelo de ética dialógica que hace del diálogo procedimiento y donde este procedimiento se convierte en nuevo fundamento moral. Desde la noción de diálogo que Lacroix propone cabe pensar que esta modalidad de diálogo encubre, tras sus condiciones, una concepción de persona que excluye por motivos sociales, políticos y económicos a buena parte de la humanidad, resultando un diálogo que no se expone a perder nada y en el que los participantes poco pueden crecer como personas en tales condiciones. Sobre la crítica personalista a las éticas procedimentales: Cfr. DIAZ, C., *De la razón dialógica a la razón profética*, Madre Tierra, Móstoles, 1991, 40-48; id. *Yo quiero*, San Esteban, Salamanca, 1991, 105-112. Lacroix hará más visible su crítica a esta ética procedimental -sin citarla expresamente- cuando reflexione sobre el papel de la democracia en Occidente tras la II Guerra Mundial, tal y como veremos más adelante.

igualdad consentida. Este reconocimiento se caracteriza -a juicio de Lacroix- en un previo conocimiento del otro y en un cierto tipo de creencia en el otro³¹³. El conocimiento del otro en cuanto participante en el diálogo no es solamente un conocimiento intelectual, sino afectivo. En el conocer humano Lacroix entiende no debe disociarse el sentir con el inteligir. Por ello, reclama la noción scheleriana de **simpatía** como elemento constitutivo del conocimiento. Esta actitud va aneja a la de comprensión y recreación del otro y del nosotros mediante el diálogo³¹⁴. Asimismo, el reconocimiento del otro lleva impresa la creencia básica en el otro. Esta creencia va más allá de la simple constatación de lo que el otro dice. Cuando en el diálogo se pasa de constar lo que el otro dice a constar al otro en cuanto persona, se ha llegado a la creencia en el otro. Lacroix articula este doble movimiento de conocimiento y creencia en el dinamismo del reconocimiento del otro en cuanto otro diferente, original: "antes de conocer a algún hombre, sea el que sea, hay que reconocerle previamente como hombre, y este acto de reconocimiento, aplicado a priori a todo ser humano, es lo que le confiere para mí la dignidad de persona. Ahora bien, todo diálogo consiste en reconocer al prójimo como un **otro**, libre y subsistente en sí mismo, un **alter ego**, un **otro yo mismo**, también persona e igual en dignidad"³¹⁵. En último término, la primera implicación del diálogo en cuanto reconocimiento del otro distinto y original, conlleva entender el reconocimiento de que el otro es un ser de derecho, con capacidad y hasta vocación jurídica. Esta implicación es muy valiosa en el momento de aplicar el diálogo como procedimiento para la resolución de conflictos, puesto que Lacroix matiza lo siguiente: "Tener a los seres humanos por esencialmente inferiores, negarles una capacidad jurídica igual a la nuestra, practicar en suma una forma cualquiera de racismo es rechazar el diálogo"³¹⁶. Sin citar a las éticas del consenso, Lacroix pone el dedo en la llaga de la insuficiencia del procedimentalismo como método exclusivo para lograr la justicia y el reconocimiento de las personas. El diálogo que encubre cualquier tipo de exclusión, por el motivo que fuere, conlleva de hecho rechazar el mismo diálogo porque no se abre al reconocimiento del otro. Lacroix subscribiría en esta línea la crítica de Conill al indicar que "la experiencia real de la exclusión es una reserva crítica frente a todo acuerdo de

³¹³Cfr. L.P., 125; id. *Le dialogue*, o.c., 13-14.

³¹⁴Cfr. IBID. Por su parte, Lain Entralgo profundiza en el sentido de esta **recreación inventiva** propiciada en el encuentro interpersonal. Recuerda cómo Gitton haciendo juegos de lenguaje con el idioma francés expresa que cuando lo conocido es otro hombre, la *connaissance* es *co-naissance*, es decir, el conocimiento es co-nacimiento. Porque algo de nacimiento a nueva vida existe en la ejecución auténtica del diálogo -expresión del encuentro interpersonal-. Cfr LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 604.

³¹⁵Cfr. L.P., 125; id. *Le dialogue*, o.c., 14.

³¹⁶IBID.

dominación que silencia la voz del otro y desfigura u oculta su rostro; un acuerdo que se utiliza como un «fetiche», para anular la realidad del otro excluido³¹⁷. La dominación disfrazada de diálogo no es diálogo, es pura y simple dominación, desde la perspectiva personalista de Lacroix.

5.2.2.2.- El rechazo de la violencia

La fuente de todas las violencias es, para Lacroix, cualquier forma de injusticia que vicia por principio y de manera radical las relaciones humanas³¹⁸. Es el diálogo el encargado de reemplazar mediante la palabra al poder de la violencia. Tratándose del diálogo interpersonal, Lacroix se fija en especial en dos formas de violencia: la mala fe y la hipocresía, en el sentido de que con frecuencia el diálogo se utiliza para evitar enmascarar la violencia y evitar así su reconocimiento. Pero esta situación puede tornarse en algo más complejo cuando la realidad social que enmarca el diálogo acentúa las divisiones entre las personas. Lacroix pone el ejemplo del esclavo que no puede hablar verdaderamente en un diálogo donde los dos interlocutores no se hallan en igualdad de condiciones. En los casos en los que uno no puede ejercer libremente su derecho a hablar sólo queda el uso legítimo de la rebelión. Así lo entiende nuestro autor: "Y puede entonces que la rebelión sea la condición previa de la palabra. Porque la rebelión misma puede ser testimonio y reivindicación de la palabra, cuando ésta es imposible"³¹⁹. El concepto de rebelión como recurso legítimo para participar en el diálogo eleva la reflexión del filósofo personalista de la esfera de la relación interpersonal al ámbito social y político. En efecto, la nueva situación creada hace pensar a Lacroix que es preciso distinguir entre **actos de violencia** y **estados de violencia**³²⁰. A pesar de que con frecuencia la tendencia natural es condenar los actos de violencia, éstos son la punta de lanza de una realidad más compleja donde se cimienta la injusticia entre los hombres: los estados de violencia. En este sentido, Lacroix asegura que "rechazar los actos violentos dejando a los individuos en un estado de violencia es la peor insinceridad"³²¹. Y, a continuación, añade: "el drama de

³¹⁷CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, o.c., 132.

³¹⁸Cfr. L.P., 126; id. *Le dialogue*, o.c., 15.

³¹⁹LACROIX, J., *Le dialogue*, o.c., 15.

³²⁰Cfr. L.P., 126; id. *Le dialogue*, o.c., 15. Lacroix recuerda que frecuentemente tendemos a condenar los actos de violencia mientras que olvidamos o permitimos los estados de violencia. En cualquier caso, para que el diálogo sea auténtico, deben suprimirse estas dos modalidades de violencia.

³²¹LACROIX, J., *Le dialogue*, o.c., 15.

la condición humana es que los actos de violencia son necesarios algunas veces para poner fin a un estado de violencia"³²². No se puede participar como un interlocutor en un diálogo sometido, de una u otra forma, a un estado de violencia. Esta reflexión lleva a nuestro autor a plantearse las condiciones de posibilidad del diálogo en el marco de la política, más en concreto en la democracia³²³. Reconociendo que la democracia representa un esfuerzo, parcial aunque tienda a ser eficaz, para introducir el diálogo en el terreno político, Lacroix no oculta que aún no se ha llegado en este ámbito a una auténtica democracia social, ya que en su opinión la verdadera democracia nace como una protesta contra las diversas formas históricas de pseudodiálogo y como una aspiración para poner a todas las clases sociales en estado de diálogo³²⁴. Más que una forma jurídica de articular el ordenamiento político, Lacroix entiende -como ya quedó reflejado en el Capítulo I de la presente investigación- que la democracia es ante todo "un modo de ser con otros, un estilo de vida personal y social"³²⁵. Este talante democrático es el que lleva a articular un sistema político donde, por medios que pueden ser diversos, esté reconocida la existencia legal y la participación efectiva de todas las minorías: este sistema ha de ser la democracia³²⁶. Desde el planteamiento de nuestro autor, "no hay diálogo sin hombres que lo deseen y que lo exijan, sin hombres que quieran hablar; pero tampoco hay diálogo sin hombres que puedan hablar, es decir, sin instituciones que establezcan un mínimo de igualdad entre los individuos o los grupos"³²⁷. En esta perspectiva podemos afirmar que desde el pensamiento de Lacroix es prioritario contar de manera

³²²IBID.

³²³En la perspectiva de la violencia como agente destructor de las relaciones humanas, como agente negador de todo valor y de toda norma, el diálogo democrático -expresión de no-violencia y de reciprocidad de las conciencias- constituye para Lacroix el ideal filosófico. Lo cual apunta a la democracia como mediación indispensable para realizar lenta y parcialmente la filosofía en el terreno político, económico y social. Cfr. C.D., 123.

³²⁴Recordamos que en distintos escritos de Lacroix el problema de la articulación de una verdadera democracia fundamentada en la persona tomada como fin en sí es una cuestión muy presente, en especial en los artículos aparecidos en ESPRIT entre los años 1940 y 1950. Entre los libros, esta cuestión aparece fundamentalmente en *Socialisme? (1942)*; *Crise de la démocratie, crise de la civilisation (1965)*. Entre los artículos aparecidos en ESPRIT, destacamos: *La promotion des masses*; *Y a-t-il deux démocraties?*; *Dépassement du comunisme*. De toda esta bibliografía nos ocupamos en el capítulo I de este trabajo. Sobre el sentido de la democracia en Lacroix recordamos el excelente trabajo de VIDAL, E., *Los fundamentos de la democracia en Jean Lacroix: igualdad, fraternidad, solidaridad*, o.c.

³²⁵C.D., 95.

³²⁶Cfr. IBI., o.c., 98. El presupuesto de la democracia como sistema será, para nuestro autor, el talante democrático de los ciudadanos y de las instituciones.

³²⁷LACROIX, J., *Le dialogue*, o.c., 16.

efectiva en la democracia con los excluidos; su participación es básica para el buen discurrir de la propia democracia; no es una consideración hacia las minorías sino una exigencia moral de respeto a la dignidad de la persona, sea cual sea su condición. Esta postura no se encuentra alejada de aquellos que critican a las éticas procedimentales de insuficientes por no contemplar de modo efectivo en el pretendido consenso democrático con los afectados en los conflictos sociales planteados, de suerte que los afectados se convierten con facilidad en excluidos. Así, la democracia que postula Lacroix podría definirse en términos éticos con la ética de la responsabilidad solidaria que defiende A. Cortina, teniendo presente que, como subraya J. Conill, "una auténtica ética de la responsabilidad solidaria no puede nutrirse exclusivamente de una pragmática lingüística trascendental, porque la «comunidad de comunicación» no es suficiente, siempre que haya afectados, oprimidos y excluidos, como el «otro» que siempre queda fuera"³²⁸. Para nuestro autor, el talante del hombre del diálogo no viene impuesto por la aparente cantidad de palabras emitidas, sino por la actitud y el esfuerzo de aquellos que en todos los planos tratan sin cesar de mejorar las condiciones en las relaciones humanas. Por eso, en último término, para Lacroix la democracia es la expresión de la fraternidad, puesto que fraternidad indica respeto a la libertad del otro, reconocimiento de su dignidad de persona³²⁹.

5.2.2.3.- La referencia a los valores

En el diálogo auténtico, la creencia en el hombre y el rechazo a la violencia se encuentran vinculados y referidos a una tercera condición que les gobierna, a saber, la referencia común a los valores³³⁰. Cuando en

³²⁸CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, o.c., 132. En este caso, Lacroix adopta posiciones similares a la de Conill o a otras más radicales, como las representadas por E. Dussell por cuanto la no participación efectiva de los afectados en los conflictos sociales representa una forma más o menos encubierta de exclusión real. Cfr. DUSSELL, E., *Ética de la liberación desde las/os pobres y excluidas/os*, en ETICA UNIVERSAL Y CRISTIANISMO, Centro Evangelio y Liberación, Madrid, 1994, 75-100. Todas estas posturas tienen en común la idea de que el «nosotros» democrático corre el peligro de encerrarse desde el momento que se explicita única y exclusivamente desde el consenso impuesto por un bloque en el poder; entonces el encerramiento se denomina totalitarismo. Para que esto no llegue a ocurrir, es preciso, desde la reflexión antropológica a la que Lacroix nos invita, la apertura al «tú», al «nosotros», al «otro», descubriendo "los mecanismos de exclusión y de reducción al silencio en cada caso vital, e introduciendo las condiciones de posibilidad para poder estar, participar, efectivamente y ser reconocido con pleno derecho". CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, o.c., IBID.

³²⁹Cfr. C.D., 118. Así, Lacroix distingue entre fraternidad y camaradería: "la democracia fraternal no tiene nada que ver con la república de los camaradas. La fraternidad consiste en reconocer a los otros como «otro», libre y subsistiendo en sí mismo, un verdadero «yo mismo», también persona e igual en dignidad". IBI., o.c., 117. Regresaremos sobre este asunto al tratar la filosofía de la amistad de Lacroix, en el epígrafe 5.3.5.1. de este Capítulo.

³³⁰Cfr. L.P., 127; id. *Le dialogue*, o.c., 16.

el diálogo lo único que está presente es la ambición de victoria sobre el pensamiento del otro, la resistencia a dejarse transformar por ese otro pensamiento distinto, pero tal vez más cierto, significa que se permanece dependiente de la categoría de violencia. Por consiguiente, para nuestro autor, "si un diálogo totalmente humano es posible, es que existe algo superior a los espíritus que les conduce y les juzga"³³¹. Así, el diálogo se alimenta de la riqueza inagotable de los valores.

Para Lacroix el valor que guía el desarrollo del diálogo es la búsqueda de la verdad, en el convencimiento de que ésta no es patrimonio de nadie en particular; más bien es la Humanidad la que lleva a cabo las verdades y los valores en el curso de su evolución; este esfuerzo común de la humanidad se realiza de manera histórica. Por tanto, no habrá diálogo más que entre interlocutores que admiten que la verdad y la justicia les son a la vez trascendentes e implícitamente immanentes. Este criterio hace pensar a Lacroix que "si al entablar un diálogo acepto someterme a discusión y salir transformado de la misma, esto no es que yo pretenda subordinar mi persona a la del otro, sino que considero a nuestros dos espíritus como medios e instrumentos para acceder a una verdad superior"³³². Lo importante del diálogo no radica en decir la última palabra, sino en descubrir juntos la verdad y la justicia; en esta medida -piensa nuestro autor- el hombre del diálogo es más el que escucha que el que habla³³³. Así, en el diálogo cada uno está presente **respondiendo** a la presencia expresiva del otro de una manera concreta. En esta circunstancia la reflexión de Lain Entralgo nos ayuda a completar el pensamiento de Lacroix. Según el humanista español en el diálogo con el otro yo respondo **ante él**, respondo **de él** y respondo **de mí**. Respondo ante él de que mis palabras buscan la verdad y que realmente "yo" estoy detrás de aquello que digo; en segundo lugar, respondo **de él** porque mi respuesta, en parte, condiciona el curso ulterior de la existencia del otro. Igualmente respondo de mí porque en mi respuesta acontece parcialmente la configuración moral concreta de mi existencia³³⁴. La referencia a los valores no son cuestiones abstractas o periféricas. En el encuentro con el otro, mediante el diálogo, me encuentro con lo mejor de mí mismo y con lo mejor del otro, me encuentro con lo que soy y con lo que voy

³³¹IBI., o.c., 17.

³³²IBI., o.c., 18.

³³³Cfr. IBID. Dialogar, para Lacroix, es aceptar renunciar a la categoría de triunfo. Por esta razón en el diálogo existe un componente de sacrificio, casi ascético, que hace relación a los valores que se persiguen. El otro y su verdad es tan importante como mis pretensiones de verdad. Por ello, "dialogar es orientarse, gracias a la mediación del prójimo, hacia una verdad a la cual se permanece siempre atento". IBI., o.c., 19.

³³⁴Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 454.

siendo; en definitiva, el requerimiento de la presencia del otro y nuestra común vinculación a los valores de justicia y verdad me obliga a entenderme y a crearme a mí mismo.

De lo señalado hasta el momento cabe deducir que para el filósofo de Lyon el diálogo no constituye ningún apéndice marginal en su planteamiento antropológico y hasta ético. Asume que existe una gran distancia entre el ideal de diálogo y sus condiciones de realización, pero entiende que es la fórmula que mejor garantiza la búsqueda de las aproximaciones vividas de la verdad y de la justicia. En esta dirección, Lacroix reconoce que para él es Sócrates el interlocutor ideal por cuanto el diálogo le induce a exponer a la luz la verdad que lleva en sí mismo sin tener todavía conciencia de ello³³⁵. Al igual que es capaz de desestabilizar las propias opiniones en el terreno del encuentro interpersonal, el diálogo tiene la virtud de conmocionar el orden social, por cuanto en su desarrollo, si es auténtico, no alcanzamos a prever su resultado y esta incertidumbre pone en tela de juicio progresivamente el orden social entero³³⁶.

5.2.3.- El valor de la palabra

El diálogo posibilita la reflexión sobre la noción de **palabra** en el pensamiento de nuestro autor. En definitiva, el problema del diálogo es el mismo que el de la palabra. Según Lacroix, "la palabra no tiene su punto de partida en el monólogo sino en el diálogo. Yo no puedo ser yo más que con ayuda de los demás. En cada momento una conciencia no es capaz de acrecentar su ser más que si entra en diálogo con otra conciencia. Yo me descubro hablando, descubriendo al otro. O más bien, yo me descubro a mí mismo y a los demás en y por la palabra"³³⁷. Sólo en la relación dialogal de la palabra se reconoce el propio yo del hombre como ser existente en su dimensión interpersonal, ya que al expresarse el yo del hombre, mediante la palabra,

³³⁵Cfr. LACROIX, J., *Le dialogue*, o.c., 19.

³³⁶Nuevamente Lacroix aplica la noción del diálogo al terreno social y político, no como garantía del orden social reinante, sino todo lo contrario. En los conflictos humanos Lacroix entiende que históricamente casi siempre han sido las guerras y toda suerte de violencias las que han tenido la primera y última palabra; a través de estas luchas, la palabra se ha buscado a tientas, para progresivamente hacerse un sitio de manera que el diálogo sustituya finalmente a la violencia. Nunca se puede hablar del triunfo definitivo del diálogo, pero Lacroix declara que nuestro deber es promoverlo sin cesar mejorando las condiciones en las que se ha de desarrollar. Cfr. IBID.

³³⁷P.A., 90. Sobre la condición estimativa de la palabra en el ámbito del diálogo Laín Entralgo reconoce que la aportación de Lacroix es similar a la de Buber o Marcel, entre otros pensadores. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 608.

sale de sí, no para perderse en el tú, sino para re-encontrarse plenificado en la misma palabra, hecha diálogo, siendo aquella el vínculo de encuentro privilegiado. Vínculo de comunión recíproca que expresa la estructura relacional de la persona³³⁸. Ahora bien, no toda palabra es diálogo; cuando el lenguaje está sometido a la persuasión, a la mera información, al afán de dominio, o cuando uno de los interlocutores se comporta impersonalmente y no compromete en la palabra dada su condición de persona, entonces nos encontramos con un pseudodiálogo donde la palabra carece de valor³³⁹. Por consiguiente, para Lacroix el lenguaje no es patrimonio de uno o del otro, sino que realmente constituye el **entre** ambital donde acontece el verdadero encuentro interpersonal; es, pues, lo que manifiesta la dimensión relacional de la persona³⁴⁰.

Profundizando en la dirección del juego ambital que acontece en el diálogo, tan sólo cabe añadir que la palabra con sentido que se manifiesta en el diálogo tiene que ver con la comunicación de amor. Al relacionar unas personas con otras la palabra las sitúa en el terreno de la comunión personal. Lacroix considera que de esta forma la palabra se expresa como **don desinteresado**, siguiendo la terminología blondeliana³⁴¹. Lacroix estaría de acuerdo con Ebner por cuanto ambos consideran que la palabra sin amor sería un contrasentido del lenguaje³⁴². El valor de la palabra, pues, radica en que pone en relación personal a los sujetos del encuentro de forma inmediata, y su función principal es la de plenificar ese ámbito de encuentro que pertenece por igual a la dimensión relacional del yo y del tú, esto es, a su propia estructura personal.

³³⁸En este sentido, Nédoncelle menciona el lenguaje como vehículo que conduce a la alteridad personal. Cfr. NEDONCELLE, M., *La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris, 1942, 44.

³³⁹Sobre los peligros del pseudodiálogo; Cfr. MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 233-234

³⁴⁰Cfr. LACROIX, J., *Le dialogue*, o.c., 7. En este caso, Lacroix se encuentra más cerca de Ebner que de Buber, al privilegiar la palabra como vehículo de encuentro trascendente a los dos polos del mismo.

³⁴¹Cfr. IBI., o.c., 9. En efecto, esta relación altruista recibe, por parte de Blondel, el nombre de **don**, el cual da a entender la existencia de amor auténtico de una persona a otra, hasta la entrega de sí misma en don personal. Cfr. BLONDEL, M., *L'action* (1893), o.c., 257.

³⁴²Cfr. VERGES, S., *Dimensión trascendente de la persona*, o.c., 69.

5.3.- Filosofía del amor

Si bien Lacroix no escribe una obra concreta donde exprese de modo sistemático su noción filosófica del amor, podemos recoger de sus escritos referidos a esta dimensión humana, un esbozo de lo que puede considerarse una manera original de entender y proyectar el amor humano. Bebiendo de las fuentes de sus contemporáneos personalistas que más han trabajado sobre este asunto (en especial Marcel y Nédoncelle, además de Berdiaeff, Mardinier, Buber y Lévinas, entre otros) Lacroix muestra una cierta comprensión original del acontecimiento del amor que, partiendo de la distinción entre **amor de sí** y **amor propio** le lleva a presentar una cierta tipología del amor y a proponer la confesión mutua como expresión y mutuo reconocimiento del amor de comunión, además de explicitar el marco familiar y, en especial, la amistad como dos ejemplos concretos donde se actualiza la dinámica del amor personalista.

No es raro, entonces, que otros autores de reconocido prestigio se hayan apoyado en las investigaciones de Lacroix para proponer sus distintos análisis acerca del fenómeno del amor humano³⁴³. Como en otras ocasiones, al no contar con un texto donde se contemplen todos los aspectos que Lacroix considera al analizar la dimensión antropológica del amor, hemos de rastrear una vez más entre sus distintas obras. Quizá en *Personne et amour* (1942) tengamos la base sobre la que se cimienta su filosofía del amor, que en *Le personnalisme comme anti-ideologie* (1973) encuentra su máxima expresión, si bien lo que aquí encontramos acerca de la dimensión antropológica del amor está apoyado, a su vez, en lo que sobre lo mismo dejó apuntado años atrás en *Les sentiments et la vie morale* (1966).

5.3.1.- Amor de sí y amor propio

Lacroix parte en su planteamiento del presupuesto antropológico ya expuesto al comienzo de este capítulo: la persona es dinamismo, un continuo dar de sí, lo cual conduce a caracterizarla como una realidad

³⁴³Es el caso de LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 672-674. En esas páginas, al referirse al amor de comunión y a la amistad como forma de encuentro amoroso; MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 260-272. En las páginas donde esboza una tipología del amor partiendo de la misma tipología que ofrece Lacroix en *Le personnalisme comme anti-ideologie*.

que, lejos de estar hecha, se encuentra por hacer. La persona va forjando su figura de realidad entre y con las cosas, proyectando sus decisiones desde un sentimiento profundo de querer vivir y perseverar en su propio ser. A este sentimiento fontanal Lacroix lo denomina -siguiendo a Rousseau- amor de sí (*amour de soi*)³⁴⁴, Este amor de sí indica la situación de no poder vivir sin un cierto apego afectivo y existencial hacia uno mismo. Es -dirá Lacroix- un amor primitivo que se asemeja a la *volonté voulante* de Blondel³⁴⁵, por cuanto ésta expresa el puro querer de todo lo posible, y por ello es ilimitada en sus aspiraciones y se mueve por el impulso que la misma vida le suscita ³⁴⁶. Lacroix equipara esta *volonté voulante* con una suerte de afirmación originaria de la persona que se manifiesta en una multiplicidad de *volontés vouloues* que la expresan y traicionan al mismo tiempo, por cuanto lo efectivamente querido y actuado de modo concreto nunca llega a igualar las aspiraciones de la *volonté voulante*³⁴⁷.

Lejos de parecer otra cosa, el amor de sí es un presupuesto necesario para interesarse por los otros y, en definitiva, para amar a los otros, de modo que "amor de sí y amor al prójimo se condicionan mutuamente"³⁴⁸. De tal suerte es importante esta aclaración que en opinión de nuestro autor "la mayor desgracia de la humanidad proviene sin duda del hecho de que los hombres no sepan amarse a sí mismos"³⁴⁹; esto quiere decir que es necesario replantearse el problema del egoísmo que en nada se parece al amor de sí. Por esta razón, Lacroix entiende que es preciso distinguir el amor de sí, vital y sano, del amor propio (*amour propre*). El amor de sí condiciona y posibilita el altruismo; el amor propio se opone a cualquier forma de altruismo y provoca el fracaso de la persona por cuanto le hace atrincherarse en su propio mundo, desentendiéndose de los demás. El amor propio es característico de quien ni siquiera se ama a sí mismo y tan

³⁴⁴Cfr. L.P., 53.

³⁴⁵Cfr. P.A., 71.

³⁴⁶Cfr. BLONDEL, M., *L'action* (1893), o.c., 154.

³⁴⁷Cfr. P.A., 71. Recordemos que para Blondel ese desequilibrio entre lo querido y lo hecho realmente constituye el núcleo rector del dinamismo de la acción. Cfr. BLONDEL, M., *L'action* (1893), o.c., 344-345; 390.

³⁴⁸SVM., 61. En otro texto, Lacroix matiza que Rousseau es quien mejor ha mostrado que el amor de sí es simpatía hacia sí y simpatía hacia los otros. Cfr. P.A., 71.

³⁴⁹SVM., 60.

sólo se relaciona de modo objetivante con los demás, fomentando el deseo de posesión³⁵⁰. El amor propio, así entendido, no consiste en estimarse demasiado, sino en estimarse de modo insuficiente para vivir plenamente. Esta actitud conduce, en último término, al tedio, a la falta de coraje para vivir; esta ausencia de vitalidad puede equipararse, según nuestro autor, al fracaso de la existencia³⁵¹.

Aclarada esta distinción Lacroix se dispone a mostrar el sentido que adquiere, desde su filosofía, el vocablo **amor**.

5.3.2.- Amor y alteridad

El amor envuelve a la persona en un horizonte que permite ver al otro en cuanto otro. En ese sentido, Lacroix evoca la frase de Scheler "el amor no nos vuelve ciegos, sino clarividentes"³⁵², de modo que lo que caracteriza el amor es su plena conciencia de la persona del otro, es lo que nos coloca en situación de plena disposición ante el otro; de alguna forma el amor es "el sentido del otro"³⁵³. El amor reclama el valor de la **alteridad** humana como constitutivo de la estructura antropológica de la persona. En esta estructura la relación y en este caso la relación de amor, no comienza por el yo de la primera persona que a continuación entra en relación con el tú, sino que se hace primera persona en el reconocimiento del tú compresente al yo, al tiempo que desea ser reconocido por ese tú. En rigor, como asegura M. Cabada, "la persona sólo llega a sí

³⁵⁰Cfr. P.A., 141. Sobre la confusión entre amor de sí y amor propio, Lacroix transcribe el siguiente texto: "San Francisco de Sales me ha dicho con frecuencia, escribe el Obispo de Belley Camus, que la confusión de los términos amor propio y amor a nosotros mismos originaba un mar de confusiones en el pensamiento y en las acciones de los hombres". IBI., o.c., 71.

³⁵¹Cfr. SVM., 79-80. Desde el campo de la psicología humanista E. Fromm entiende que el egoísmo (amor propio) y el amor a sí mismo se oponen puesto que el individuo egoísta ni siquiera se estima a sí mismo, al contrario, se llega a odiar. No se trata sólo de que este tipo de personas sean incapaces de amar a los demás, sino de que, ante todo, no pueden amarse a sí mismos. Por otro lado, reconoce Fromm que el amor a sí mismo es sinónimo de afirmación de la vida, crecimiento y libertad de cada individuo que está arraigada en la propia capacidad de amar, hasta el extremo siguiente: "si un individuo es capaz de amar productivamente, también se ama a sí mismo; si sólo ama a los demás, no puede amar en absoluto". FROMM, E., *El arte de amar*, Paidós, Buenos Aires, 1973. Este autor profundiza en la distinción entre amor propio y amor de sí en la obra *Ética y psicoanálisis*, FCE., 1990, 132-154.

³⁵²SVM., 57.

³⁵³IBID. En otra parte Lacroix escribe que "el amor es la ordenación al otro". P.A., 145.

misma a través del amor recibido del otro"³⁵⁴. No sólo es el otro quien me constituye, no es el **tú** quien precede al **yo**, como vimos anteriormente, sino que es el amor del otro, o mi experiencia de ser amado por el otro lo que hace emerger mi yo. Antes que *ens cogitans* el hombre es *ens amans*³⁵⁵; por su parte, C. Díaz radicalizará esta propuesta al considerar que la persona no se descubre a sí misma conjugándose en nominativo (*cogito, ergo sum*), sino en vocativo (en el momento del nacimiento expresa su indigencia y menesterosidad en forma de llanto, de llamada); la respuesta al vocativo es el genitivo (*amor ergo sum*): es el descubrimiento del de dónde me viene el alimento, el calor, la vida. Desde la pasividad del ser amado surge la posibilidad de un yo capaz de amar³⁵⁶. Así, pues, el reconocimiento del otro que con su amor me promociona implicará no someter al otro a las leyes de la objetivación. Para nuestro autor, "objetivar es situar delante de nosotros un objeto que siempre quedará más o menos en una relación de independencia. Sólo el hombre es el término de un conocimiento que penetra más allá del objeto. Este más allá es la libertad"³⁵⁷. Sólo cuando el otro es reconocido como tal frente a mí, como alguien a quien no puedo objetivar, sólo entonces el otro puede comenzar a ser un tú para mí, pero el encuentro también es reciprocidad, lo cual lleva a entender -con Martín Velasco- que "lo esencial de la relación intersubjetiva es realizar la unidad paradójica de la alteridad sin objetividad o, mejor, la alteridad que supera la objetividad a través de la cual se realiza, elevándola a respectividad recíprocamente activa que no suprima la mutua trascendencia"³⁵⁸. Expresado con otras palabras, en el descentramiento hacia el otro reconozco su radical trascendencia, al tiempo que en ese mutuo transcendimiento yo y tú nos configuramos como sujetos del encuentro amoroso.

5.3.3.- Tipos de amor

A partir de las aportaciones de la psicología Lacroix distingue diversos tipos de amor³⁵⁹. Así, nuestro autor da cuenta del amor captativo, el amor oblativo y el amor de comunión.

³⁵⁴CABADA, M., *La vigencia del amor*, o.c., 129.

³⁵⁵Cfr. IBI., o.c., 130.

³⁵⁶Cfr. DIAZ, C., *Manifiesto para los humildes*, Centro de Estudios Pastorales, Valencia, 1993, 68.

³⁵⁷P.A., 74.

³⁵⁸MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 260-261.

³⁵⁹Lacroix expone sintéticamente esta tipología en SVM., 58, para matizarla y profundizar en la misma en P.A., 140-144.

5.3.3.1.- Amor captativo

Es la tendencia a poseer al otro y se configura como un estado en el que dominan los celos y el deseo de objetivación; por esta razón, más bien se trata de la expresión más genuina del amor propio³⁶⁰. Conviene precisar que la posesión no constituye un mal en sí mismo; lo que denota como negativo es el talante que tiende a cegar a la persona, además que mediante este deseo refleja una deficiente comprensión de su propia estructura antropológica³⁶¹. En este modo de amar pesa, por tanto, la insatisfacción: al desear poseer y apropiarme del otro y resultar efectivamente imposible apropiarme de la totalidad del otro pues en éste siempre queda una parte de su subjetividad que no puede ser poseída, la sed de posesión no termina de saciarse, propiciando de esta forma una reivindicación agresiva del otro, al tiempo que constituye una cierta forma de autodestrucción. Lacroix describe la situación del modo siguiente: "al querer poseer completamente al otro, es decir, reducir su parte inalienable y subjetiva, hacerle un objeto, y al no poderlo, el amor captativo es forzosamente un amor celoso, y los celos le devoran a sí mismo"³⁶². El amor captativo, pues, es una suerte de amor de **propietario** que pretende apropiarse de los otros reduciéndoles al estado de objetos, con lo cual se hace imposible entablar una auténtica relación de encuentro.

5.3.3.2.- Amor oblato

Frente al amor captativo, interesado y tendente a la posesión del otro, se encuentra el amor oblato, fruto de la generosidad, en el cual "el amante renuncia a sí mismo en favor del ser amado para dejarse poseer por él"³⁶³. En este tipo de amor el sujeto se afirma a sí mismo mediante la donación sin respuesta, aunque llegue a la invasión del propio sujeto. Si el amor captativo es fruto del deseo, el amor oblato es fruto de la

³⁶⁰Cfr. P.A., 141.

³⁶¹Como acertadamente señala Martín Velasco, en el caso del amor captativo "la conciencia de la propia limitación se ha reducido a la conciencia de sus privaciones en el orden del tener, y por eso se pone el ideal de ser en la adquisición de esas posesiones". MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 261.

³⁶²P.A., 141.

³⁶³IBI., o.c., 140.

generosidad. Esta reflexión le lleva a Lacroix a plantearse la diferencia entre **eros** y **agape**. A juicio de nuestro autor no es preciso situar en oposición conceptual a ambos términos. En su opinión, el **agape** es el acontecimiento que expresa la salvación del **eros** y viene a dar término y cumplimiento al mismo. Así, para Lacroix, el amor (agape) se enraiza en el deseo (eros): ambos se complementan³⁶⁴. Ciertamente, en todo amor humano, incluso en el más alto y elevado, se hace presente la dimensión del deseo. Ahora bien, es preciso discernir en cada momento la naturaleza e intención del deseo. El puro deseo sólo sabe dirigirse al otro como objeto y proyecta poseerle. Sólo el amor le reconoce como sujeto. De esta forma, el binomio deseo-amor es sumamente frágil. Sólo es felizmente resoluble mediante la efectiva reciprocidad.

En efecto, ya quedó aclarado anteriormente que el amor captativo, donde sólo impera el deseo, es incapaz de mantener una relación recíproca porque eso no es lo que busca ni necesita. Pero el amor oblato corre un riesgo semejante y puede quedarse en una deformación humana. El amor -afirma Lacroix- reclama respuesta, aunque ésta en ocasiones no se dé³⁶⁵. El amor sin respuesta encierra un falso espiritualismo y contiene una concepción excesivamente purista del hombre. Lacroix apunta que si el amor "se queda en don aparentemente generoso, se convierte en narcisista y sutilmente dominador"³⁶⁶. Quien ama desde la pura

³⁶⁴Cfr. IBI., o.c., 141. En esta misma perspectiva, otros autores han planteado la relación entre ambos términos. Scheler lo distingue desde la **dirección motriz** que a ambos les asiste. Mientras que el eros es ascendente y constituye la aspiración tendencial de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto, el agape constituye la inversión del movimiento amoroso: es el amor que desciende hasta lo más bajo, a semejanza de Dios que desciende hasta el hombre, para hacerse siervo humilde. Cfr. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993, 70-72. Laín complementa a Scheler indicando que el eros es el prototipo del amor helénico, amor de aspiración en el que la existencia se lanza ascendentemente hacia el logro de su propia perfección (el amor del Banquete platónico), mientras que el agape, amor cristiano, es el amor de donación y efusión de la persona, desde la conciencia de vivir implantado en la realidad de Dios (el amor del samaritano). Cfr. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 647. Por su parte, Zubiri matiza que mientras que el eros saca al amante fuera de sí para desear algo de lo cual carece, buscándose sólo a sí mismo, el agape va fuera de sí pero libremente donado; es una donación de sí mismo; va hacia el amado en cuanto tal y no para buscarse a sí mismo. Si el eros representa el amor tendencial natural, el agape es el amor personal, otorgado desde la libre voluntad. Cfr. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, 464. Por último, destacamos a J.M. Coll que desde una perspectiva personalista califica el eros como amor motivado por cuanto parte del deseo del otro y tiende a satisfacer el apetito, lo cual implica una forma de egoísmo; por su parte, el agape es el amor inmotivado, que quiere al otro por sí mismo, de una forma absolutamente desinteresada. Cfr. COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal (vol.I)*, PPU, Barcelona, 1990, 53.

³⁶⁵Lacroix cita el ejemplo del amor al enemigo. En ese amor se busca en el fondo una respuesta, aunque las más de las veces ésta no se dé. Cfr. IBI., o.c., 141. En esta misma dirección Martín Velasco afirma que "en la donación más «desinteresada» el hombre busca realizarse y en el amor más generoso al otro el hombre no puede dejar de amarse a sí mismo". MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 229.

³⁶⁶P.A., 142.

generosidad corre el gran riesgo de convertir al otro en puro «objeto de amor», transformando el amor en algo intransitivo, en una fuerza que -en opinión de Martín Velasco- "niega al otro la capacidad de respuesta, de iniciativa y de libertad"³⁶⁷. Por tanto, el amor oblativo no recoge en absoluto la perfección del amor. Lacroix apuntará hacia un tercer modelo de amor superior a los dos anteriores.

5.3.3.3.- Amor de comunión

En este caso, sólo se puede superar los excesos y peligros del deseo y de la donación generosa a través de un tipo de amor -el amor de comunión- en el que "el centro de gravedad de la relación amorosa no está en ninguno de los dos miembros, sino que cada uno se considera como parte de un todo que los trasciende a ambos y los hace ser recíprocamente en la medida en que participan de ese ser supremo"³⁶⁸. Por tanto, interesa resaltar que en este modelo ninguno de los miembros que participan en él es el protagonista. El protagonismo de uno sólo de los sujetos conllevaría inevitablemente la objetivación de uno de ellos. Se trata, más bien, de un acto común de los sujetos que intervienen en él y que gracias a él se constituyen igualmente como sujetos. Al mismo tiempo, importa destacar que la relativización de los sujetos participantes en el amor de comunión viene dada por su común relegación a un todo que a ambos trasciende. La dificultad y el feliz acontecimiento -simultáneamente- que supone sumergirse en la experiencia del amor de comunión estriba en que cada sujeto de este movimiento relacional tiene que dar cuenta del descubrimiento de sí mismo y del otro en un más allá que funda al mismo tiempo la distinción y la vinculación. Sólo el amor -dirá Lacroix- explica las distinciones sin reducirlas ni absorberlas; sólo el amor unifica sin confundir³⁶⁹. Mediante ese acto compartido, ambos sujetos se realizan como personas y explicitan en su más alto grado de posibilidad su dimensión comunitaria, al situarse en un amor recíproco. Lacroix se hace así eco de la conocida aserción de Buber: "relación es reciprocidad. Mi tú me afecta a mí como yo le afecto a él"³⁷⁰.

³⁶⁷MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 270.

³⁶⁸PA., 140-141.

³⁶⁹IBI., o.c., 143.

³⁷⁰BUBER, M., *Yo y Tú*, o.c., 21. Por su parte C. Gurméndez reconoce el mérito de Lacroix en la explicitación del amor de comunión como amor recíproco a través de las siguientes palabras: "de este amor recíproco pueden surgir conflictos o desavenencias dramáticas que se resuelven por una fidelidad creadora, dice Jean Lacroix, o sea, una renovación permanente del don de sí mismo, un ir siempre hacia el otro y viceversa". GURMENDEZ, C., *¿Es posible el hombre nuevo?*, en EL PAIS, 10/1/1994.

A partir de los comentarios que Lacroix realiza sobre el amor de comunión, podemos entresacar las siguientes notas características.

* ~~Es constituyente de las personas.~~ Partiendo de la filosofía del encuentro y de la relación, ésta se constituye en el hombre como **categoría de ser**, siguiendo la terminología de Buber. La relación no es un añadido o una posibilidad más con la que se topa el hombre, sino que es lo que formalmente le constituye como tal³⁷¹. En esta línea de pensamiento, Lacroix señala que la finalidad del amor es constituir a las personas; expresamente subraya: "no son los seres particularmente los que producen el amor, sino el amor es quien los produce a ellos"³⁷². El amor busca que cada uno sea más. Gracias al ámbito del encuentro y de la relación amorosa "el yo y el tú, incluso el nosotros, están constituidos por el amor que les es anterior"³⁷³. La relación amorosa sitúa en su lugar a los términos del encuentro; así, el amor es la razón de su más profunda intimidad y se configura como la dimensión que mejor articula la verdadera sociedad de personas, hasta tal punto que mediante el amor cada uno se hace a sí mismo sin jamás dejar de ser dos; lo que equivale a afirmar -según Lacroix- que amar "es participar en una comunidad de personas que nos personalizan tanto más cuanto más nos socializamos"³⁷⁴.

* ~~Es creador de la comunidad humana.~~ Como consecuencia de lo anterior, el amor genera un **nosotros** que Nédoncelle denominaba **identidad heterogénea** del yo y del tú. Es lo que configura -según Lacroix- la comunidad de dos sujetos en tanto que sujetos³⁷⁵. Cuando realmente asistimos al

³⁷¹"Vivimos inescrutablemente incluidos en la fluyente reciprocidad universal". BUBER, M., *Yo y Tú*, o.c., 21.

³⁷²SVM., 60; PA., 144.

³⁷³P.A., 144.

³⁷⁴PHH., 62. En este punto culmina Lacroix su reflexión esbozando una definición de amar: "unirnos con el otro en sus diferencias y por ellas y amarlo tanto más cuando más nos entregamos; crear una unidad que no sólo admite la distinción de las personas, sino que la exija; no considerarse ya como centro sino como término de una relación que nos sitúa con mucha más realidad en el ser: esto es amar". IBID.

³⁷⁵Cfr. IBL., o.c., 61.

amor de comunión, éste genera un intercambio recíproco de bienes en el que el dar y el recibir generan un dinamismo creativo al que denominamos comunidad. Es la comunión, pues, la que crea la comunidad y no a la inversa. De este modo podremos afirmar, con Bastide, que el amor da origen a un modelo de humanidad moral, en tanto que está hecho de personas amigas en un común esfuerzo de apertura comprensiva en orden a la construcción unificante³⁷⁶.

* Promociona a la persona. Lejos de someter o poseer a la persona y lejos de dejarme poseer por ella, el amor auténtico se revela como promoción de la persona³⁷⁷. Aunque en ocasiones el amor vaya ligado al sacrificio, en último término cuando es verdadero, se constituye como agente de renovación de la persona. Incluso en el sacrificio y en el desarraigo el amor puede actuar como agente de recreación. Lacroix coincide con Nédoncelle en que el amor se halla íntimamente ligado a la promoción mutua³⁷⁸.

Lacroix toma de la filosofía de Berdiaeff el sentido creativo del amor³⁷⁹. La filosofía de la existencia que el filósofo ruso postula hace más comprensible que la objetivación sea una deformación grave de la persona, frente a la cual hay que situar una filosofía de la libertad que tienda a convertir el objeto en sujeto; Lacroix reconoce que Berdiaeff captó muy bien el complejo mundo de la persona, de tal modo que "nadie ha visto mejor que él que el único remedio verdadero de la alienación es la creación"³⁸⁰. Así, el amor se estructura como una dimensión inventiva y recreadora del ser humano, hasta el extremo. Por eso, Lacroix recuerda que "el amor es más fuerte que la muerte. Puesto que amar es morir constantemente para resucitar de nuevo"³⁸¹. Es decir, en el amor se hace presente un absoluto, pero sometido a la condición de la finitud. El amor finito de la persona

³⁷⁶Cfr. BASTIDE, G., *Méditations pour une éthique de la personne*, PUF, Paris, 1953, 147.

³⁷⁷Cfr. SVM., 62.

³⁷⁸"La esencia de toda relación del yo hacia el tú es el amor, es decir, la voluntad de promoción mutua. La simple yuxtaposición o indiferencia tiende a destruir la reciprocidad y a desaparecer desapareciendo con ello el orden personal entero". NEDONCELLE, M., *Personne humaine et nature*, o.c., 29.

³⁷⁹Cfr. P.A., 150-152

³⁸⁰P.A., 151.

³⁸¹SVM., 63.

condensa la realidad infinita de un amor que lo supera y da sentido, haciéndose presente como categoría personal y personalizadora³⁸².

* Es la síntesis entre la indigencia y la plenitud. Con estos términos propuestos por Martín Velasco³⁸³ explicitamos la naturaleza contradictoria que halla Lacroix en el fenómeno del amor. En cierto sentido, entiende nuestro autor, el amor va ligado a la propia deficiencia del ser: "tal como Platón pensaba, el amor es hijo de Poros y de Penia, de la Abundancia y de la Pobreza"³⁸⁴. En definitiva, quien ama necesita de la persona amada, es una permanente herida abierta por donde fluye la nostalgia del amor³⁸⁵. El amor de comunión al realizar la síntesis de la indigencia y de la plenitud hace presente a los mismos sujetos que se experimentan capaces de semejante experiencia creadora la radical situación de fragilidad en la que se halla la relación amorosa, lo cual acaece como amenaza constante para la misma relación.

5.3.4.- La confesión, expresión del amor de comunión

5.3.4.1.- La confesión como entrega

La estructura dialógica de la persona alcanza su plenitud en el momento en que la persona es fuente de creación y con-creación desde el marco del amor mutuo. Cuando la palabra es el vehículo a través del cual

³⁸²Marcel expresó de modo inigualable esta intuición: "Amar es decir a la persona amada: tú no has de morir (...) Cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos; habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor". MARCEL, G., *El misterio del ser*, Edhasa, Barcelona, 1971, 226, 294.

³⁸³Cfr. MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 271.

³⁸⁴SVM., 60.

³⁸⁵En esta misma dirección Martín Velasco afirma: "El que ama necesita de la persona amada para ser, pero con su «necesidad» de él la hace ser en el sentido más pleno a esta persona amada. El sujeto se entrega al tú para ser yo en el sentido pleno y recibe en la respuesta de ese tú aquello que le hace ser verdadero yo; pero ese tú con el que el sujeto se encuentra y al que se abandona es al mismo tiempo promovido a la condición de tú por la invocación del sujeto que le ama". MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 271.

una persona se hace transparente a la otra y vuelca en ella su ser personal, entonces la palabra, más que diálogo, nos remite a la idea de **entrega** personal en el amor. Esta entrega recibe por parte de Lacroix la denominación de **confesión**, que en un primer acercamiento nuestro autor indica que "es el acto más profundamente humano"³⁸⁶ ya que en él se revela el mismo ser mediante una palabra que no se limita a informar desde fuera, sino que en verdad expresa y realiza el amor interpersonal, el amor de comunión. De este modo, queda una vez más confirmada la implicación mutua entre palabra y amor. Por una parte la palabra hace histórico el amor y, por otra, lo presupone³⁸⁷. Importa destacar que en la parcialidad de la confesión se trata de comunicar la totalidad del ser, ya que el marco de la relación interpersonal en el que se inscribe el amor de comunión así lo exige. Ciertamente, como señala Coll "el tú no puede ser conocido ni amado, si no es como totalidad. Toda consideración parcial supondría una objetivación de la persona del otro. No podemos aceptar algunas de sus cualidades y rechazar las otras"³⁸⁸. En efecto, uno de los frutos de la confesión será, como veremos en su momento, el mutuo reconocimiento de la totalidad de la realidad personal de cada uno de los co-ejecutantes de la confesión.

5.3.4.2.- Estructura de la confesión

Analizaremos la estructura interna de la confesión en el ámbito del encuentro interpersonal en el amor de comunión, encuadrando las reflexiones que de modo un tanto asistemático han sido apuntadas por Lacroix, y que nosotros reconvertimos a partir de la siguiente propuesta metodológica de acceso a esta estructura:

A) Ambito de la confesión

B) Tipología

³⁸⁶C.D., 48.

³⁸⁷Sobre las relaciones entre palabra y amor son especialmente sugerentes las aportaciones de EBNER, F., *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Pneumatologische Fragmente, Viena, 1952, 63-64. Sobre esta parte del pensamiento de Ebner puede verse: LOPEZ QUINTAS, A., *Pensadores cristianos contemporáneos*, BAC, Madrid, 1968, 115-280; id. *La antropología dialógica de F. Ebner*, en VV.AA. *ANTROPOLOGIAS DEL SIGLO XX*, Sígueme, Salamanca, 1983, 149-179; PUENTE, J., *Ética personalista*, o.c., 55-58; VERGES, S., *Dimensión trascendente de la persona*, o.c., 69-74; COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal (vol. I)*, o.c., 47-55.

³⁸⁸COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal (vol.I)*, o.c., 30-31.

C) Contenido

D) Modos

E) Efectos

A) Ambito de la confesión

A primera vista, parece lógico entender -con Laín Entralgo- que el ámbito propio de la confesión o de la confidencia³⁸⁹ es el de la intimidad, por cuanto que en ella se incardina la donación de una parte de la intimidad propia, de aquello que es propiamente lo **suyo** de una persona a la persona amada. Para Lacroix la confesión puede situarse tanto en el terreno de lo íntimo como en el de lo público, desbordando de este modo las diferencias ambiales propuestas en su momento por Aranguren³⁹⁰. Considera nuestro autor que a menudo partimos de un cierto prejuicio hacia el ámbito denominado público. No llegamos a creer -asegura- que la confesión sólo es posible no ya en el espacio de la intimidad compartida, sino en la situación en la que uno se confiesa a sí mismo, ya que hacia el exterior tan sólo somos capaces de mostrar distintos personajes. Así, en público siempre nos mostraríamos enmascarados, interpretando un papel tras otro³⁹¹. Sin embargo, Lacroix entiende que es demasiado simplista oponer el marco de lo privado como reducto habitable de la persona frente al público, lugar del personaje. Nuestro autor parte del presupuesto antropológico de que el hombre es lo que expresa: "nosotros no estamos hechos para replegarnos sobre nosotros mismos, sino para

³⁸⁹Hablaremos indistintamente de confesión o de confidencia para aludir a la misma realidad de comunicación interpersonal, expresión del amor de comunión. Los autores con los que vamos a dialogar, en especial Laín Entralgo, Castilla del Pino y R. Panikkar, se refieren preferentemente al término **confidencia**, como el acto de comunicar al otro lo más íntimo, desde la confianza depositada en esa otra persona.

³⁹⁰Para Aranguren, desde el punto de vista histórico hemos asistido a la evolución del hombre que en la antigüedad se caracterizaba por hacer transcurrir su existencia en el ámbito de lo que hoy denominamos público, hasta que tras la Reforma protestante y el advenimiento del sentido de la propiedad burguesa, tomó carta de naturaleza la **vida privada**, entendida como aceptación positiva de la vida sobre sí misma. En continuidad con este planteamiento, surge la intimidad como modulación de un nuevo repliegue: el de la persona sobre sí misma, situando en dicha intimidad todo lo referido a la vida interior de una persona. Desde esta visión de las cosas, parecería lógico atribuir al ámbito de la intimidad el espacio propio de la confesión. Cfr. ARANGUREN, J.L.L., *El ámbito de la intimidad*, en CASTILLA DEL PINO (ed.), *De la intimidad*, Crítica, Barcelona, 1989. Lacroix, por su parte, irá más allá de este planteamiento. Cfr. C.D., 48-49.

³⁹¹Cfr. C.D., 48. De este modo, la vida pública se define como representación frente a la vida privada, que sería la auténtica presencia a sí mismo. Cfr. IBID.

manifestarnos"³⁹². Así, la confesión acontece en el ámbito público tanto como en el privado³⁹³. Lo que importa es que mediante la confesión lo que se revela es el misterio del ser de la persona, y por ello es el acto pleno del hombre. Al no haber superposición entre el ámbito privado y el público, Lacroix entiende que la confesión es un modo de unión entre los hombres, de tal suerte que puede concebirse como creadora de la comunidad humana³⁹⁴.

B) Tipología

En primer lugar, puede darse el caso de una confesión realizada de modo forzado; es la confesión **provocada** que, como tal, niega la verdadera naturaleza de la misma confesión, esto es, la donación voluntaria del propio ser. Lacroix condena sin excepción este tipo de confesión³⁹⁵ ya que se trata de una confesión sin amor, con lo que deviene sencillamente en pseudoconfesión; en el caso del ámbito penal, Lacroix condena el hecho de querer utilizar la confesión no para entrar en comunión con alguien sino para obtener una prueba³⁹⁶.

En segundo lugar, puede darse el caso de la confesión voluntaria de una persona a un representante del poder supraindividual, Justicia, Estado, Religión, etc. ante el cual uno confiesa. Es un caso de confesión **unidireccional** en la que el depositario de la confesión es una persona determinada, representante del ámbito

³⁹²IBI., o.c., 49.

³⁹³Lacroix pone el ejemplo que se puede encontrar en el final de la obra *Crimen y castigo*. En ella se ve a Raskolnikov adelantarse en la plaza de la Iglesia, seguido de Sonia; ahí se clava de rodillas y declara en alta voz: "soy yo quien ha matado a la bruja". Confesión, asegura Lacroix, a la vez una y triple, a la vez privada y pública, que es confesión a Dios, simbolizado en la Iglesia; confesión a la sociedad, simbolizado por los que pasan en ese momento; confesión a la persona que ama, Sonia. Cfr. IBID. Igualmente, en la novela de Camus *La caída* el protagonista reconoce la necesidad de la confesión con los demás como modo de vivir en la verdad: "Me parecía que no era posible morir sin haber confesado antes todas mis mentiras; no a Dios ni a uno de sus representantes, no. Se trataba de confesarlas a los hombres, a un amigo, o a una mujer amada, por ejemplo. Si no lo hacía así, una sola mentira que permaneciera oculta en mi vida sería definitiva por obra de la muerte. Ese asesinato absoluto de una verdad me daba vértigos". CAMUS, A., *La caída*, Alianza, Madrid, 1986, 81-82.

³⁹⁴Cfr. IBI., o.c., 50. "Y confesar es aceptar el permanecer en comunión con los hombres, el fundar la comunidad humana". IBID.

³⁹⁵Cfr. C.D., 50; P.C., 97, 128-129; 146-147.

³⁹⁶Cfr. F.C., 129.

en la que uno se encuentra (ya sea judicial, religioso, etc.). En este mismo campo de posibilidades nos hallamos ante la confesión de una persona hacia otra amiga en la que el depositario de la confesión es una persona insustituible para quien confiesa. En este tipo de confesión, las posiciones de los protagonistas son asimétricas, de inferioridad para quien confiesa, de superioridad para quien escucha; posiciones pactadas de antemano por ambos interlocutores. Para Castilla del Pino este es el caso de la verdadera confidencia y es, asimismo, la confidencia más usual³⁹⁷. Aun admitiendo la validez de este tipo de confesión Lacroix apunta la posibilidad de un tercer modelo de confesión capaz de establecerse en el amor de comunión: la **confesión mutua**.

La confesión mutua hace real el amor de comunión como expresión de un amor recíproco, que no se queda en la comunicación efectuada en una sola dirección. Sin embargo, Castilla del Pino entiende que este modo de confesión que él denomina **confidencialidad recíproca o bidireccional** resulta escasamente relevante por cuanto es poco frecuente. Pero su mayor objeción la plantea por el hecho de que al reflejar una relación simétrica se rompe de algún modo el supuesto esquema de la confesión, a saber, el que confiesa habla mientras que el que escucha, a lo sumo emite algún consejo³⁹⁸. En la base de este planteamiento se halla la concepción de confesión como **vaciamiento** de uno mismo en el otro, lo cual nos separa radicalmente del nivel de reflexión que plantea Lacroix. Para nuestro autor, la confesión no es un vaciamiento, una suerte de desahogo, la expresión de necesidad de contar algo a alguien; más bien es la revelación del mismo ser en el ser del otro, y esto no es posible sin que reconozca al otro en tanto que otro, con el que me vinculo en mutua donación y esta donación lleva implícita la solicitud de respuesta, de conversión del otro hacia mí, de mutua confesión³⁹⁹.

C) Contenido

Lo que separa de modo radical los planteamientos psico-antropológicos entre Lacroix y Castilla del Pino es que mientras para éste último el contenido de la confesión es una parcela de la realidad personal que

³⁹⁷Cfr. CASTILLA DEL PINO, *Confidencialidad*, en CASTILLA DEL PINO, C. (ed.), *De la intimidad*, o.c., 104-105

³⁹⁸"Quien hace una confidencia espera del confidente que éste, ante el problema expuesto, ofrezca su versión «objetiva», su reflexión, su consejo, etc. O simplemente que sea depositario de esa parte de sí mismo que el confidenciador le expone". IBI., o.c., 104.

³⁹⁹Cfr. FDF., 74.

en un momento determinado una persona tiene necesidad de depositar en otra, para que le escuche y sentirse mejor ⁴⁰⁰, Lacroix entiende que la confesión es un modo de entrega personal, y lo que se entrega no son parcelas de la realidad sino la realidad personal toda, porque la confesión interesa a la totalidad del hombre, y confesarse -lo dijimos anteriormente- es confesarse todo entero, público y privado: "la confesión es entonces la revelación misma de la persona, ya que lo privado es en ella el alma animadora de lo público, y lo público le da su objetividad y su consistencia"⁴⁰¹. Al tratarse de la más profunda revelación humana, la confesión tiene como contenidos principales, para Lacroix, la culpabilidad y el amor, los dos polos contrapuestos de una misma realidad. La naturaleza humana es, al mismo tiempo, carencia e infinitud, indigencia y plenitud; por ello, asegura Lacroix, "toda entrega, toda confesión, está hecha simultáneamente, aunque en proporciones diversas, de culpabilidad y de amor"⁴⁰². Al confesar la culpabilidad en el ámbito del amor de comunión, Lacroix se fija en especial en todas aquellas situaciones en las que en el encuentro interpersonal hay ambición de dominio y posesión hacia la persona amada. Confesar la culpabilidad es confesar este foco de hostilidad hacia el otro. Por su parte, mediante la confesión del amor se comunica lo mejor de uno mismo; es la entrega que hace posible la consolidación de la relación entre personas⁴⁰³.

La confesión contiene, pues, un poder revelador sin igual, de tal manera que "lo que confieso en mí es lo que asumo; confieso la voluntad, el deseo en tanto que es asumido por la personalidad entera; la confesión lleva al ser; es la revelación del ser"⁴⁰⁴. Al confesar hago frente y me responsabilizo del contenido de la confesión: respondo de todo ello y lo incorporo a mi historia personal en el proceso dinámico que no se detiene en ese punto concreto.

⁴⁰⁰Cfr CASTILLA DEL PINO, C., *Confidencialidad*, o.c., 101-102.

⁴⁰¹C.D., 49; Cfr. FDF., 69.

⁴⁰²FDF., 69. En este sentido la entrega en la confesión es la mejor manifestación del hombre porque expresa todo lo que hay en él de querido, de sufrido, su grandeza y su flaqueza, o expresado en otros términos, su mérito y su culpa. Cfr IBID.

⁴⁰³Lacroix está pensando especialmente en la institución matrimonial. Cfr. FDF., 77.

⁴⁰⁴IBID.

D) Modos

En atención a la forma como se realiza la confesión, ésta puede desarrollarse -siguiendo a Laín- a través del silencio, del gesto y de la palabra⁴⁰⁵. Tanto el gesto como el silencio pueden estar dotados de elocuentes horizontes significativos (un abrazo, una mirada). Mediante el gesto y el silencio también es posible la entrega confidencial entre personas que se aman; nos hallamos ante el campo de expresión que ya no cabe en el recipiente de la palabra.

Lacroix, por su parte, se centra en la confesión a través de la palabra. En ella se hace presente el misterio del ser personal que revela al otro. En la confesión y mediante la palabra quien confiesa abre su pensamiento y su corazón al otro haciéndole partícipe de su existencia personal. Lo más querido e íntimo de la persona se integra por la palabra, alcanzando la cumbre de su autopromoción en la misma comunicación verbal. La palabra, así, es más que cauce de información. Es una palabra que requiere la escucha atenta, la acogida y la respuesta de amor en los mismos términos⁴⁰⁶. La palabra, en cierto modo, es el acontecimiento que alumbra el verdadero encuentro interpersonal. Por esta razón cabría hablar de la instauración por parte de Lacroix de la confesión como un **entre** (al modo buberiano), ámbito de sentido, fuente de posibilidades, configurados de un esquema relacional de apelación-respuesta creadora que desborda el campo meramente objetivista. En la confesión, a través de la palabra se logra un entreveramiento de ámbitos que dan lugar a modos de unidad eminentemente creativos, personalizadores y dotados de un dinamismo que podríamos caracterizarlo como amor de comunión⁴⁰⁷. A esta situación se llega gracias al hecho determinante de que a la estructura de la confesión le pertenece la **mutua transparencia**⁴⁰⁸; la confesión hecha palabra hace patente el

⁴⁰⁵Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 179.

⁴⁰⁶Sobre la función de la palabra en la confidencia, Cfr. COLL, JM., *Filosofía de la relación interpersonal*, o.c., 50; VERGES, S., *Dimensión trascendente de la persona*, o.c., 64-65; LOPEZ QUINTAS, A., *La antropología dialógica de E. Ebner*, o.c., 160-170.

⁴⁰⁷Adoptamos la terminología empleada por López Quintás para resaltar el carácter de **ámbito** de la confesión como entrega mutua a través de la palabra. Cfr. LOPEZ QUINTAS, A., *Estética de la creatividad*, o.c., 163-174; id. *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, o.c., 27-31.

⁴⁰⁸Recogemos esta expresión de Laín Entralgo, cuando este autor se refiere a las características de la auténtica comunicación interpersonal. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 675.

entre que les envuelve, y sólo cuando este **entre** interpersonal quede lleno por el ser que en él ponemos a través de la mutua donación, sólo entonces comenzarán a verse entre sí con profundidad. Expresado con palabras de Laín: "Quien amorosamente se da al otro, hace transparente el **entre** que de él les separa -mejor dicho: hace que les una lo que antes les separaba -y se hace transparente a sí mismo"⁴⁰⁹.

E) Efectos

Los efectos de la confesión en quienes la efectúan podrían describirse del modo siguiente:

- **Reconocimiento mutuo.** Lacroix parte del hecho de que en la relación interpersonal actúa un elemento inconsciente que trata de poseer al otro o ser poseído por el otro, como dos polos de una misma lucha. Esta forma de lucha requiere ser transformada en reconocimiento mutuo; así, el amor captativo, en sus diversas formas, es convertido en amor de comunión, como mutuo reconocimiento: "lo propio del amor es conducirme a confesar al otro, es decir, a reconocerle en tanto que otro: es decir, que yo no puedo librarme de mi pecado y de mi culpabilidad más que dejando de perseguir al otro con la intención de apropiármelo o subordinármelo"⁴¹⁰. El reconocimiento no va en una sola dirección sino que Lacroix apuesta por la reciprocidad: tal como sea mi reconocimiento del otro así el otro me reconocerá a mí: "Confesar así es reconocer, o mejor dicho, reconocerse mutuamente: mediante la confesión de la entrega estaremos reconocidos y verdaderamente convertidos en el ser el uno para el otro"⁴¹¹.

⁴⁰⁹IBID.

⁴¹⁰FDF., 73-74. Desde la óptica de la relación de reconocimiento entre amo y esclavo, Lacroix entiende que mediante la confesión uno se convierte voluntariamente en esclavo, esto es, servidor del otro, no como alguien vencido en una batalla, sino como quien realmente se da y entrega al otro por entero en espera de que esa transfiguración acontezca de igual modo en el otro, si en verdad media entre ambos el amor de comunión. Cfr. IBID.

⁴¹¹IBI., o.c., 74. Lacroix pone el ejemplo del reconocimiento jurídico en el marco de los Estados: "Así como un Estado no existe realmente como tal hasta haber sido objeto de un reconocimiento jurídico, hasta haber obtenido un reconocimiento de derecho por parte de otros Estados, asimismo el hombre no existe hasta haber sido reconocido y confesado por otro". IBID.

- **Comunión vital**; por cuanto la confesión mutua tanto de la culpa como del amor apunta al florecimiento de una cierta plenitud del ser, de un cierto sentido de dicha interior y, de alguna manera, expresa un sentimiento de felicidad que aunque no lograda como estado, es atisbada como un momento de dicha. Igualmente cabría afirmar que el nivel de comunión y profundidad alcanzado entre los coejecutantes de la confesión forja el principio de una verdadera igualdad y fraternidad entre los hombres⁴¹². En la realidad tendencial donde el hombre lucha con el prójimo desde la dinámica que Hegel caracterizó como la del amo y el esclavo, la confesión actúa como agente modificador de esta desigual lucha haciendo posible que la fraternidad acontezca como situación real entre los hombres.

- **Ambito de comprensión**. La confesión no produce más información sobre el otro o más información al otro sobre mí. Cuando confieso al otro, en especial mi indigencia y mi culpa, el término de esa confesión no es saberme conocido, sino plenamente **saberme comprendido**, lo cual me permitirá conocerme mejor a mí mismo⁴¹³. Esta mutua comprensión dinamiza y hace posible la autorrealización en términos de personalización, tal y como la venimos describiendo siguiendo el pensamiento de Lacroix. Así, la confidencia, lejos de ser un regalo, un añadido o un complemento externo que viene para ayudarnos a conocernos mejor -desde un cierto tipo de utilitarismo- expresa por otro lado que una parte de mi persona, mi situación de indigencia o de plenitud que estaba larvada, se me actualiza y llega a ser en realidad. Mediante la confesión alcanzo a ser **mí mismo**; lo cual hace verdad lo que ya Panikkar escribió en su día: "Se necesita alguien con el cual se pueda ser uno mismo, y aún más profundamente uno mismo cuando está sólo"⁴¹⁴.

⁴¹²Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 180.

⁴¹³Cfr. COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal (vol.I)*, o.c., 66. Sobre esta peculiaridad Panikkar escribe: "precisamente me doy cuenta de que una persona me comprende, porque a su lado me entiendo mejor a mí mismo; siento que no sólo la onda principal, sino el sinfín de radiaciones conscientes e inconscientes que de mí emergían han sido recogidas por ella; más aún, que me las devuelve reflejadas, con lo que yo termino de conocerme, de sentirme como soy, y así despierta mi ser. Aparecen entonces ante mis ojos, por ejemplo, como descubiertos a la luz de la inteligencia insospechados móviles de mi actuación. Son las últimas fibras de nuestros sentimientos las que aquí entran en juego, porque se trata de una penetración que no se siente como ajena y de una autoiluminación de los últimos reductos de la persona". PANIKKAR, R., cit. por COLL, J.M., IBID.

⁴¹⁴IBI., o.c., 67.

- **Declaración.** Toda confesión es declaración (*aveu*) de amor y culpabilidad simultáneamente⁴¹⁵. Exterioriza el mutuo consentimiento. En el ámbito de la personalización en la que se inscribe el devenir de la persona, la meta hacia la que cada uno aspira en la relación con el otro es la de vivir en comunión; por eso, la relación ha de estar presidida por la plena transparencia. Lacroix recuerda la afirmación de Marx según la cual en la ciudad comunista basta con ser amante para hacer de uno mismo un ser amado⁴¹⁶. Esta situación, que Derrida denomina **metafísica de la transparencia**, Lacroix la califica con la expresión *philosophie de l'aveu*, en tanto que "la verdadera conciencia es la que se confiesa a las otras conciencias"⁴¹⁷.

5.3.5.- La amistad

Un tipo de amor peculiar es el amor entre amigos, esto es, la amistad. De ello se ocupa Lacroix por tratarse de una genuina expresión del amor en orden a la promoción mutua, el ejercicio de la confesión y el modo primordial de edificar la sociedad de personas.

El punto de partida de nuestro autor estriba en destacar lo que a su juicio constituye una de las características principales del hombre moderno, a saber, su aislamiento⁴¹⁸. El aislamiento es el polo negativo de la soledad: consiste en estar separado, en llevar a cabo un "ensimismamiento egoísta"⁴¹⁹ que imposibilita cualquier intento de vida en comunión con el otro. Sin embargo, a la dificultad del ejercicio de la amistad le siguen otros sucedáneos. Lacroix plantea el caso de la camaradería.

5.3.5.1.- La amistad no es camaradería

Usualmente, se confunde amistad con camaradería. Lo propio de los camaradas es juntarse para hacer algo. Pero -observa Lacroix- juntarse o reunirse no equivale necesariamente a unirse; es más, en

⁴¹⁵Cfr. P.C., 86.

⁴¹⁶Cfr. L.P., 34.

⁴¹⁷IBI., o.c., 35.

⁴¹⁸Cfr. S.D., 129. "Aislamiento de sí mismo, de los demás, del mundo y de Dios, aislado de mí mismo por cuanto que está aislado de los demás, del mundo y de Dios". IBID.

⁴¹⁹IBI., o.c., 130.

muchas ocasiones los hombres se juntan para huir de su aislamiento, opina nuestro autor⁴²⁰. Según Lacroix son camaradas "aquellos hombres que tienen unas mismas preocupaciones exteriores -trabajo, placer, diversión- y a ellas se consagran plenamente"⁴²¹. El gran error de la camaradería, en lo referente a la experiencia de amistad, es que lejos de suprimir el aislamiento no consigue más que enmascararlo. La camaradería no es la expresión del hecho comunitario, no parte de un **nosotros** conocido y querido, sino de la aportación individual de cada camarada en su quehacer, de modo que "el objeto de la camaradería es **aquello** que se realiza entre todos, no **quienes** lo realizan"⁴²². De esta manera lo que se hace está por encima de los sujetos que actúan. Esta situación es empobrecedora y contribuye a fomentar el aislamiento tanto en cuanto "el aislamiento colectivo es un aislamiento multiplicado"⁴²³. Desde otro punto de vista hay que hacer notar que en la camaradería el ámbito de lo público (lo que se hace) está por encima de la vida individual de cada cual. Incluso, inmerso en la actividad, la vida personal en su estricta privacidad, corre serio riesgo de diluirse en esa actividad, llegando, en muchas ocasiones, a desaparecer⁴²⁴.

La camaradería, pues, es una mala solución para encauzar la necesidad humana de contar con otros y, en especial, para configurar una existencia que no se implante de modo aislado y solitario. En este sentido, apunta Lacroix, sólo la amistad responde verdaderamente a las necesidades de las personas. La amistad, por tanto, no es sólo un tipo de amor, sino la mejor respuesta para colmar las necesidades básicas de la persona. Con lo cual, Lacroix se adentra en los terrenos que él mismo denomina como filosofía de la amistad que se fundamenta en una determinada filosofía de la persona.

⁴²⁰Cfr. IBID. Y más adelante, añade: "nuestro mundo se halla repleto de reuniones que sólo contribuyen a multiplicar el aislamiento. No se comulga con el prójimo cuando, en realidad, en él nos buscamos a nosotros mismos". IBID.

⁴²¹IBI.,o.c., 131. Lain asimismo abunda en la idea de que la camaradería suele confundirse con la amistad. Del mismo modo - aclara- simpatía social, tertulia, proximidad o enamoramiento tampoco son términos equivalentes al de amistad. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 156-157.

⁴²²IBID.

⁴²³IBID.

⁴²⁴Cfr. IBID. Este planteamiento es el mismo que tanto Mounier como Lacroix exponen al hablar del verdadero y del falso compromiso. En efecto, el compromiso falso es el que se atiene a lo que hay que hacer, mientras que el verdadero compromiso atiende tanto al sujeto que se compromete como a los destinatarios de la acción comprometida.

5.3.5.2.- Filosofía de la amistad

Alguien que ha estudiado de modo sistemático la filosofía de la amistad, como es el caso de Laín Entralgo, señala que Lacroix es uno de los filósofos que en este siglo más y mejor han contribuido -junto con Ortega, Scheler, Heidegger, Jaspers y Zubiri- a edificar una verdadera ontología personal de la amistad⁴²⁵. La amistad, para nuestro autor, más que un sentimiento de igualdad o de unidad -propio de la camaradería- es una suerte de comunión vital. Lacroix habla en términos de **vínculo personal**⁴²⁶, lo cual hace necesario retornar brevemente al referente antropológico que configura este modo peculiar de vínculo. En efecto, es la realidad del hombre la que hace posible la amistad porque tal realidad es **personal**. En este sentido, ¿en qué consiste ser persona?.

Teniendo en cuenta el esbozo antropológico que propusimos en el epígrafe 2 de este mismo Capítulo, y contando con el referente conceptual de la filosofía de Zubiri, vamos a establecer las líneas básicas de una antropología que fundamente el modelo de amistad que propone Lacroix⁴²⁷.

Recordamos que la persona es, ante todo, **sustantividad**, concepto que Zubiri propone para superar al de **sustancia**. Como tal sustantividad es un sistema clausurado y total de notas constitucionales de una realidad determinada. Y el modo de ser sustantividad, en el caso del hombre, es peculiar. Es una sustantividad de propiedad⁴²⁸. Desde este punto de vista el sentido del ser en propiedad se expresa bajo la forma de

⁴²⁵Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 592-593. La concepción de la amistad como un descubrimiento del otro en tanto que otro y desde más allá de él mismo, esto es, desde su vocación, será la particular aportación de Lacroix en este campo, a juicio de Laín. En el segundo libro donde Laín estudia el fenómeno de la amistad, *Sobre la amistad*, reconoce que Lacroix forma parte de un grupo de pensadores entre los que menciona a Buber, Scheler, Marcel, Jaspers, Ortega, Guitton y otros que tras 1914 estudian la relación amorosa de manera particularmente fructífera. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 145.

⁴²⁶Cfr. S.D., 133.

⁴²⁷Lacroix no realiza esa labor de fundamentación antropológica. Por nuestra parte, pensamos que ayudados por la filosofía de Zubiri podemos articular un pensamiento antropológico coherente con la propuesta filosófica que sobre la amistad postula Lacroix. Para ello nos serviremos preferentemente de las obras de Zubiri *Sobre el hombre* y *El hombre y Dios*. Otra investigación que parte de la antropología zubiriana la encontramos en LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 200-207.

⁴²⁸Ser realidad en propiedad quiere decir, desde el nivel de descripción fenomenológica que realiza Zubiri, que no se trata tan sólo de ejercer un cierto dominio sobre uno mismo, o de ser dueño de mis propios actos; más bien se trata de una propiedad en sentido **constitutivo**: yo soy mi propia realidad, y precisamente por serlo y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. Ahora bien, la propiedad puede ejercerse en el orden operativo y en el orden estructural. En el orden operativo, yo ejecuto mis actos como

poseerse a sí mismo (vivir lo que le es propio en tanto que propio) y darse a sí mismo (hacer libre donación de lo que le es propio)⁴²⁹. En este caso nos interesa detenernos en la segunda forma: en la capacidad de la persona para darse a sí misma lo que ya le es propio. Esta reflexión nos sitúa en la estructura constitutivamente abierta de la realidad personal. La persona se encuentra abierta -como afirma Laín- "contemplativa, amorosa o agresivamente a otro"⁴³⁰. Así, la estructura abierta de la realidad personal la determina en cierta forma como un ente humanamente preposicional⁴³¹, puesto que la preposición es lo que gramatical y filosóficamente expresa la relación de un ente con otro en su devenir histórico. Laín entiende que en la relación amistosa cabe hablar desde las preposiciones **de**, **con**, **hacia**, **para**, **en**, y **desde**⁴³², de manera que dos personas son amigas cuando se hallan abiertas la una a la otra de un modo a la vez genitivo (cada uno de los dos tenemos conciencia **del** otro), intentivo (existimos el uno **hacia** el otro y los dos hacia nosotros), dativo (nos realizamos el uno **para** el otro), insitivo (coexistimos instalados e implantados **en** una cierta realidad) y misivo (coexistimos **desde** la realidad en la que estamos instalados)⁴³³. Desde la reflexión que ofrece Lacroix conviene que nosotros nos detengamos en dos de las modalidades proposicionales. En efecto, para Lacroix la amistad es una suerte de *amor intellectualis* en el cual uno busca en el otro el complemento que le haga ser más, lo cual lleva implícito el sello de la carencia y deficiencia del ser humano y responde a su complementariedad ontológica. Así, para nuestro autor la amistad se configura como una especie de "busca en común de la verdad personal"⁴³⁴. Esta búsqueda Lacroix la analiza en dos partes que se

míos, lo cual nos sitúa en el ámbito de lo que Zubiri denomina **personalidad** (es decir, el modo de ser, la figura de realidad humana que voy modelando a lo largo de mi vida). Pero esta operatividad está montada sobre un orden distinto, el estructural; así, los actos que realizo remiten necesariamente a las estructuras fundantes de donde emergen las operaciones. A este carácter estructural Zubiri denomina **personeidad**. En el análisis de la amistad nos fijamos prioritariamente en el sentido de la sustantividad en propiedad en el orden de la operatividad, esto es, en el de la configuración de la personalidad que es donde se mueve la reflexión de Lacroix. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 110-114.

⁴²⁹Cfr. LAIN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, o.c., 200.

⁴³⁰Cfr. IBID.

⁴³¹Cfr. IBI., o.c., 201.

⁴³²La preposición **de** indica el carácter genitivo de la existencia humana; la preposición **con** indica el carácter coexistencial: yo existo con las cosas y con los hombres; la preposición **hacia** indica el carácter intentivo: el tender hacia; la preposición **para** indica el carácter dativo; la preposición **en**, el carácter insitivo: aquello que físicamente sustenta mi ser; la preposición **desde** expresa el carácter misivo de la existencia. Cfr. IBI., o.c., 200-205.

⁴³³Cfr. IBI., o.c., 206-207.

⁴³⁴S.D., 134.

complementan entre sí: en primer lugar, la amistad es el descubrimiento del otro en tanto que otro y, en segundo lugar, el descubrimiento del otro sólo es posible más allá de sí mismo, esto es, en su vocación. A continuación vamos a analizar cada una de las dos instancias propuestas por Lacroix articulando en cada una de ellas el modo preposicional (estructural-antropológico) que Laín propone.

5.3.5.2.1.- La amistad como descubrimiento del otro en tanto que otro.

Para Lacroix la inteligencia nos puede dar un conocimiento científico, sistemático del hombre en general, pero es mediante la amistad como puedo conocer a cada hombre en su singularidad. Por la amistad, por tanto, nos unimos a los otros seres en su singularidad⁴³⁵. Esta característica nos invita a profundizar sobre el carácter preposicional **en** propio de cada persona. En virtud de esta preposición -recordamos- yo soy o yo hago **en** aquello que físicamente sustenta mi ser. Este carácter insitivo de la existencia humana contiene, a su vez, dos modos distintos de presencia: la instalación y la implantación. Mientras que el **en** de la instalación posee un carácter eminentemente espacio-temporal (yo existo instalado **en** un cuerpo, **en** un determinado lugar, etc.) el **en** de la implantación es de orden metafísico y para nuestra reflexión es el que vamos a contemplar de modo más detallado⁴³⁶.

Para estar implantado en la realidad en verdad la persona se halla religada al fundamento de toda realidad y de todo ser, aquello a lo que Zubiri denomina deidad⁴³⁷ o Laín "preámbulo de Dios"⁴³⁸; Lacroix, por su parte, admite que el tú que descubre la amistad en su singularidad sólo puede ser alcanzado en su relación con el tú absoluto, esto es, con Dios⁴³⁹. Desde la vía de la instalación en la realidad, esto es, en la operatividad de la relación personal, siguiendo la línea de la filosofía dialógica de Buber, Lacroix llega al

⁴³⁵Cfr. IBID.

⁴³⁶Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 203.

⁴³⁷Cfr. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, o.c., 156. No vamos a detenernos en toda la exposición del hecho de la religación. Tan sólo contamos con él para mejor comprender el carácter mutuamente implicativo de la amistad.

⁴³⁸Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 208.

⁴³⁹S.D., 136.

mismo fundamento que Laín y Zubiri investigan desde la implantación en la realidad, desde el orden estructurado de la realidad personal. A partir de esta visión de las cosas, Lacroix retoma la idea de persona que tiene presente en todo su pensamiento antropológico: la amistad ratifica la idea de que el hombre no es un ser ya hecho y realizado, sino un ser que ha de hacerse, un ser en peregrinación, el "peregrino de lo absoluto"⁴⁴⁰.

Así, pues, instalados e implantados en la realidad y para distinguir la amistad del mero "estar juntos", es preciso que los co-ejecutantes de la amistad se hallen implantados e instalados en un "algo" que les sea común; es necesario, afirmamos con Laín, que nuestra instalación sea auténtica co-instalación y nuestra implantación auténtica co-implantación. La co-implantación amistosa nos sitúa en el común atenimiento de la existencia que sostiene a cada ser humano: la creencia⁴⁴¹ que, en esta estructura, se deslinda en dos momentos diferentes:

- **la concreencia**, esto es, nuestra creencia acerca del fundamento de nuestra realidad.

- **la creencia mutua**, mediante la cual mi amigo y yo nos creemos el uno al otro y lo hacemos según los tres grados sucesivos de creencia que en su momento estableció Marcel⁴⁴².

Por consiguiente, la amistad nos abre al encuentro con el otro en su singularidad, lo cual en último término conlleva la creencia en la persona del otro, por encima de lo que ésta dice, hace o produce. Saberse implantado en la misma realidad, lejos de entender la amistad en términos de fusión panteísta, hace posible -según Lacroix- que el egoísmo tendencial en la relación sea desbaratado y se llegue así a la singularidad del

⁴⁴⁰IBI., o.c., 136. Esta fórmula también puede encontrarse en MEP., 136; S.D., 111; L.E., 101.

⁴⁴¹Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 209.

⁴⁴²En primer lugar el «creo lo que dices» (creo en la verdad objetiva de las proposiciones y los juicios que ahora enuncias), el «te creo» (creo, además, en la sincera e íntima vinculación personal tuya entre lo que tú dices y la intención de tu persona) y el «creo en ti» (tengo en ti, en tu persona, una confianza que está más allá -por encima y por debajo- de lo que tú me dices o puedas decirme). Cuando la expresión es recíproca, es decir, cuando tanto de mí hacia él como de él hacia mí, sólo en estos dos últimos casos hay verdadera creencia mutua y verdadera amistad entre el otro y yo". LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 209.

otro como a la de un ser que es lo que es, independientemente de nosotros⁴⁴³. En este sentido puede afirmarse que la amistad hace factible la habitabilidad humana en las diferencias. El amor quiere al otro en y por sus diferencias mismas, lo cual implica que un elemento determinante en la amistad es el **desinterés**, que Lacroix contempla como la afirmación del valor absoluto del otro⁴⁴⁴. Que el otro sea otro distinto de mí mismo comporta situar en la amistad el sentido de la **distancia** interpersonal como un elemento constituyente de la propia amistad, de manera que "la conciencia de la distancia que me separa de otro es la condición esencial de la amistad"⁴⁴⁵. Intentar suprimir esa distancia sería tratar al otro como objeto al que puedo dominar. Es la distancia la que en la diferenciación ontológica hace posible la experiencia del descubrimiento del otro en tanto que otro, esto es, en tanto que otro sujeto. Por eso, la amistad es un modo de encuentro interpersonal entre dos sujetos. En el respeto y reconocimiento de la alteridad radica la condición de **sujeto** en la experiencia de amistad: "el amigo es aquel que postulo como distante de mí mismo y al que me uno en y por esa distancia"⁴⁴⁶. Pero la amistad no se detiene en el descubrimiento de la alteridad, esto es, del otro en cuanto otro singular, distinto de mí mismo. El contenido de esa singularidad en relación al proyecto vital de la persona interesa también al ejercicio de la amistad.

5.3.5.2.2.- La amistad como descubrimiento del otro en su vocación

Al concebir Lacroix la amistad como la búsqueda en común de la verdad personal, esta búsqueda no se detiene en la circunstancia singular de la persona del otro sino que yendo más allá de esa singularidad, trata de descubrirla en aquella dimensión personal que la hace ser así, en su vocación. Es más, el primer

⁴⁴³Cfr. S.D., 134. Para Lacroix este es el motivo por el cual la amistad es el sentimiento privilegiado de la adolescencia: "el niño no tiene sino camaradas, el adolescente únicamente tiene amigos. La causa es que el niño sigue siendo egocéntrico, en tanto que el adolescente, para llegar a la madurez, tiene primero que experimentar la alteridad, y la manera más profunda es la amistad". IBID.

⁴⁴⁴Cfr. IBI., o.c., 135.

⁴⁴⁵IBID.

⁴⁴⁶IBID. Ser consciente de esa distancia es tanto como hallarse verdaderamente en el conocimiento real del otro en su singularidad, de modo que según considera Lacroix no sería erróneo afirmar que ignoramos la persona de los otros en la medida que ignoramos la amistad. Cfr. IBID.

momento de la amistad -el descubrimiento del otro en cuanto otro- no es posible para Lacroix si no es completado por el segundo momento -descubriendo al otro más allá de sí mismo- en su vocación⁴⁴⁷.

En la terminología zubiriana que Laín reformula, este segundo momento de la amistad puede equipararse al momento antropológico preposicional del **desde**. En efecto, yo existo **desde** la concreta situación de que mi actual existencia procede. En alguna medida, por tanto, existo desde la formación adquirida años atrás; pero en el terreno de las realidades fundamentales "yo existo y hago mi vida, en lo que ésta tenga de verdaderamente personal, y por tanto auténticamente vocacional, desde aquello en que a través de mi vocación y mis creencias vivas yo me hallo implantado"⁴⁴⁸.

Si tenemos en cuenta lo expresado anteriormente respecto al carácter preposicional del **en** de la instalación y de la implantación, cabría articular la siguiente relación: en términos metafísicos, yo existo vocacionalmente pasando desde el **en** de mi instalación (situación operativa de la existencia personal) al **en** de mi implantación (relegación de mi realidad personal al fundamento de la realidad). Así, cuando en virtud de la amistad mi implantación es verdadera co-implantación, es forzoso que mi vocación de alguna forma sea **convocación**, al igual que mi misión se convierta en **co-misión**. De esta forma, a nuestro modo de ser convocados y co-misioneros se une nuestra **co-destinación** en una vida común⁴⁴⁹. Entre yo y tú existe una realidad que nos es común y nos vincula. Así lo entiende Lacroix al definir la amistad como "el descubrimiento de sí mismo y del otro en un más allá que establece a la par la distinción y el enlace"⁴⁵⁰. Este elemento ideal es la **vocación**, la cual hace posible que yo y tú diferentes estemos vinculados en la diferencia y seamos diferentes en el vínculo que nos une.

Así entendida, la amistad tiende a consolidarse más férreamente que la camaradería. Los amigos lo son para siempre. Al centrarse en la vocación, la amistad se identifica en último término con la esperanza. El

⁴⁴⁷Cfr. IBI., o.c., 135.

⁴⁴⁸LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 214.

⁴⁴⁹Cfr. IBI., o.c., 215.

⁴⁵⁰S.D., 135. En términos buberianos, Lacroix insiste en que la filosofía abstracta ha concebido en muchas ocasiones la alteridad como un simple no-yo y no como otros **yo**, distintos de mí, pero con una identidad. De este modo, el conocimiento interpersonal verdadero descansa sobre el eje yo-tú más que sobre el eje yo-ello. Lo que introduce la amistad es una experiencia singular que nos lleva más allá de nosotros mismos y más allá del otro. Cfr. IBID.

otro puede defraudar pero la amistad posibilita anteponer la confianza en la esperanza de modo que la misma amistad actúa como agente de **invocación**, apelando al otro a reconducir su vida en el sentido del ideal por él planteado⁴⁵¹. Ese ideal o vocación es lo que el mismo Lacroix propone como la dimensión que refleja lo verdadero del otro; por eso, "ser amigos no es formar únicamente un equipo, buscar juntos lo verdadero: es buscarlo uno en el otro, es hallarlo en el espíritu del otro como una vida"⁴⁵². Por esta razón, la amistad se alimenta de la sinceridad que nace de la confesión mutua.

La vida en común resultante que nace de la amistad configura un **nosotros** que se despliega en dos vertientes complementarias:

- somos **nosotros** en cuanto a diáda, tú y yo, que se halla referida al ámbito privado de los dos: yo soy "tú" para mi amigo y mi amigo es "tú" para mí;
- somos **nosotros** en cuanto a fermento de sociabilidad, modelo de convivencia intencional con los demás hombres, dentro de la sociedad y en el momento histórico que nos ha tocado vivir.

En el primer caso, el **otro** de la amistad es sólo la persona del amigo; en el segundo, junto al otro del amigo, y rebasando la esfera privada del "nosotros dos" se hallan intencionalmente compresentes los demás hombres⁴⁵³ ya que -a juicio de Lacroix- al ser la *phylia* el vínculo social por excelencia, hemos de interpretar que "el origen elemental de la vida de la Ciudad es una suerte de amistad fraterna, que perpetuamente ha de revivificar por la base a las construcciones jurídicas del peligro de convertirse en abstracciones muertas"⁴⁵⁴. Por esta razón, entiende nuestro autor, la amistad ha de actuar en el marco social como fermento de

⁴⁵¹Cfr. IBI., o.c., 137.

⁴⁵²IBI., o.c., 141.

⁴⁵³Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 216. El propio Laín más adelante concluye proponiendo la siguiente formulación metafísica del acto amistoso: "es una comunión interpersonal y amorosa mía **con** otro hombre, nacida **desde** nuestra común situación y nuestro común fundamento, realizada tanto **para** y **hacia** nosotros mismos como **para** y **hacia** todos y constituida **en** lo mismo". IBI., o.c., 217.

⁴⁵⁴S.D., 142. Lacroix muestra especial empeño en no dejar que el derecho marque las señas de identidad de la sociabilidad. Es la amistad, y no el derecho, el fundamento de la sociabilidad.

construcción de la Ciudad de personas, que siempre será imperfecta, pero que puede renovarse desde ese vínculo que fortalece a las personas y a las colectividades⁴⁵⁵.

De lo expresado hasta el momento, siguiendo el planteamiento de Lacroix, cabría apuntar una última reflexión. La amistad, como tantas otras realidades personales, está sometida a una ley de tensión que purifica continuamente el talante de dicha amistad. En el caso que nos ocupa, destaca en el pensamiento de Lacroix una doble tensión:

*** Tensión quehacer-vocación.** La única exigencia que plantea la amistad es buscar en mí mismo y en el otro aquello que nos hace ser más plenamente: la vocación; lo cual significa que no puedo amar a otro sino más allá de él mismo, del mismo modo que no me puedo amar a mí mismo sino más allá de mí mismo, lo que conduce a la siguiente reflexión: lo que en verdad amo de mi amigo, en rigor, es un ideal, esto es, una realidad nunca del todo realizada, por tanto es algo siempre realizante. Por eso, "no llego a lo realizante sino a través de lo realizado, precisamente a causa de que el hombre es un espíritu encarnado: en otros términos, si así se desea, lo realizado es lo que capto en todo momento, pero lo aprehendo en su aspiración. Podríamos definir la amistad como una aspiración común"⁴⁵⁶. De aquí que la amistad se halle radicalmente vinculada a la esperanza. Esa esperanza actúa como vínculo entre la vocación -nunca realizada- y el quehacer, en tránsito realizante. La amistad, en efecto, es un quehacer. Y la camaradería lo es también; pero mientras que la camaradería contiene el quehacer como único vínculo de unión, la amistad incluye el quehacer y lo integra al tiempo que lo sobrepasa. La amistad tiene su centro en la persona, no en el quehacer: el quehacer es una expresión, encarnación y enriquecimiento de la persona y de su vocación; sólo en esa medida será válido. En este sentido, Lacroix reclama que "la amistad es una llamada recíproca al otro para que se haga. Por eso es exigente: perpetuamente reclama a la vocación sobre el quehacer cada vez más adecuado"⁴⁵⁷. Desde esta perspectiva, una vez más, la camaradería resulta insuficiente en relación con los objetivos que se marca la amistad.

⁴⁵⁵Desde este punto de vista Lacroix asume que en la actualidad algunos colectivos optan por transformarse en comunidades más restringidas de amigos. Nuestro autor les invita a no utilizar esta plataforma para alejarse de la comunidad nacional, de la sociedad, sino para insertarse mejor en ella y así ayudar a mejorarla haciéndola más amistosa. Cfr. IBI., o.c., 145.

⁴⁵⁶IBI., o.c., 136.

⁴⁵⁷IBI., o.c., 137.

* **Tensión singular-universal.** Para Lacroix la amistad es lo que nos da a conocer lo universal en una experiencia singular⁴⁵⁸. Este difícil equilibrio debe tender a no caer en un doble falseamiento de la amistad. En primer lugar, se puede caer en una concepción individualista de la amistad, entendida como un egoísmo de dos, donde lo único que se demuestra es la incapacidad para salir de uno mismo. Por otro lado, en el extremo contrario, se puede entender la amistad como la situación en la que uno es o se siente amigo de todos los hombres. En definitiva, igual ignorancia de la amistad se manifiesta cuando se descuida la universalidad que cuando se olvida la singularidad.

Lacroix concibe el concepto **universal** al modo como lo hace Nédoncelle, es decir, como un término distinto al de **general**. Lo universal, pues, será la capacidad de extender la presencia de una conciencia a toda la realidad, según una perspectiva singular; así, universal y singular serán dos nociones que van inseparablemente unidas en la conciencia humana⁴⁵⁹. Entendido de este modo el concepto **universal**, la amistad no debe ser identificada con una suerte de proceso de inducción según el cual se trata de generalizar una experiencia; al contrario, de lo que se trata es de "comprender lo universalmente humano en un caso único"⁴⁶⁰. Así adquiere carta de naturaleza la relación entre amistad y humanidad y la ratificación en una cierta noción de persona: "La amistad permite hallar la humanidad no en extensión, sino en comprensión. Porque tengo amigos y en la medida en que he experimentado amistades, sé, de un modo universalmente válido, que el hombre no es un lobo para el hombre, sino un amigo"⁴⁶¹. En el ánimo de Lacroix, esta consideración significa que a pesar de la realidad de la injusticia, el dolor o la guerra, en definitiva, a pesar del mal existente en el mundo, la experiencia de la amistad no sólo es lo que evita la caída en la desesperanza,

⁴⁵⁸Cfr. IBI., o.c., 139.

⁴⁵⁹IBI., o.c., 140.

⁴⁶⁰IBID. Por esta razón, la amistad es cosa de dos, y no tanto cosa de grupo. En el grupo se pueden contemplar tres riesgos para la amistad: el riesgo de convertir la amistad en mera camaradería como única forma de mantener compacta la unidad; el riesgo de que el grupo se someta al líder, con lo cual el grupo pasa a ser un conjunto de «tús» que compone el público de un único actor; en último término existe el riesgo de que el grupo se rompiera en una polifonía de diadas interpersonales, con lo cual venimos a confirmar la tesis de partida, a saber, que en la relación de amistad se comunican mutuamente dos y sólo dos personas. Cfr. LAIN ENTRALGO. P., *Sobre la amistad*, o.c., 185-186.

⁴⁶¹S.D., 140.

sino lo que proporciona una confianza inquebrantable en el hombre, lo cual conduce a nuestro autor a afirmar lo siguiente: "en la amistad adquiero la experiencia metafísica del valor del hombre y ninguna experiencia empírica puede prevalecer contra ella"⁴⁶². Experiencia metafísica -recordemos- que ancla su fundamento en la noción de persona como sustantividad abierta, como un **dentro** vertido constitutivamente hacia un **afuera**, de tal suerte que la amistad se fragua como un modo peculiar de vinculación personal: vinculación que lleva, en primer lugar, a reconocer al otro en tanto que otro y, en segundo lugar, a descubrir al otro en su vocación, con lo que la amistad se sitúa en el plano de la posibilidad de adentrarse en lo que hay de verdadero en el ser humano.

5.3.6.- El amor como contemplación y la mirada sartriana

De los distintos modos de amor que pueden darse en la existencia personal, Lacroix pone especial atención en lo que él denomina amor como contemplación⁴⁶³, que en un primer momento puede ser considerado como la vivencia de un modo de encuentro interpersonal que proyecta hacia un horizonte común. Recogiendo la fórmula de S. Exupéry, Lacroix nos recuerda que amar no consiste tanto en mirarse el uno al otro cuanto en mirar juntos en la misma dirección. Sin embargo, Lacroix no descarta la primera parte de esta célebre sentencia y analiza en qué medida mirarse el uno al otro también puede considerarse un modo de amor contemplativo. Detenerse en este punto, reconoce nuestro autor, significa enfrentarse con la crítica radical al concepto de **mirada** que propugna Sartre y que Lacroix recoge en diversos lugares de sus escritos⁴⁶⁴. Por tanto, hemos de detenernos, aunque sólo sea de modo sintético, en el análisis de la mirada sartriana y en la crítica que tanto Lacroix como otros autores personalistas esgrimen frente a Sartre. Esta

⁴⁶²IBID. Esta experiencia podría igualmente describirse como la integración de tres actitudes que señala D. Gracia al comentar la filosofía de la amistad de Lain: benevolencia (querer bien al amigo), beneficencia (hacerle el bien siempre que ello sea posible) y confidencia (comunicarle lo que en la propia persona es más íntimo, más **propio**). Cfr. GRACIA, D., en Prólogo a LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 19.

⁴⁶³Cfr. P.A., 145.

⁴⁶⁴Lacroix se detiene en la cuestión de la mirada sartriana en los siguientes textos: P.A., 145-149; C.D., 43-48, 53-54, 60; P.C., 62, 66; L.P., 113. Además, uno de sus últimos artículos escritos lo dedica a Sartre: *Sartre et la liberté*, en CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES, 2 (1980-81), 9-17.

circunstancia hace imprescindible que el punto de partida de esta reflexión lo centremos claramente en su verdadero lugar: en el sentido que tiene para Sartre el problema del **otro**, como prójimo.

5.3.6.1.-Planteamiento del problema del otro, en Sartre

El ser del hombre, afirma Sartre, es ante todo **ser-para-sí**, pero esta determinación ontológica no expresa la totalidad de la realidad humana; hay modos de conciencia que se articulan de manera distinta al para-sí. En primer lugar, como veremos, el para-sí remite al para-otro. El ser del hombre es **ser-para-otro**, además de **ser-para-sí**. ¿Cómo se llega a esta nueva situación?

El punto de partida de la reflexión sartriana sobre el otro es la consideración de nuestro **cuerpo**, puesto que es, en primera instancia, lo que esencialmente es conocido por el prójimo; lo primero que conocemos del otro es el cuerpo que veo; lo primero que es conocido de mí mismo por el otro es el cuerpo que el otro me ve. Esto último es lo que más interesa a Sartre; lo esencial de lo que sabemos de nuestro cuerpo proviene de la manera como los otros lo ven. Aquí encontramos la primera convicción sartriana sobre la dimensión ontológica del ser-para-otro: "la naturaleza de mi cuerpo me remite a la existencia del prójimo y a mi ser-para-otro. Descubro con él, para la realidad humana, otro modo de existencia tan fundamental como el ser-para-sí, y al cual denominaré ser-para-otro. Si quiero describir de manera exhaustiva la relación del hombre con el ser, es menester ahora que aborde el estudio de esta nueva estructura de mi ser: el Para-otro. Pues la realidad humana debe ser en su ser, en un sólo y mismo surgimiento, para-sí-para-otro"⁴⁶⁵.

Para llegar a esta primera conclusión Sartre se apoya en un análisis de tipo vivencial: en especial la vivencia de la **vergüenza**; esta peculiar sentimiento es intencional, se refiere a la vergüenza ante alguien; en una situación embarazosa, indica Sartre, puede ocurrir que "he aquí que de pronto levanto la cabeza: alguien estaba allí y me ha visto. Realizo de pronto toda la vulgaridad de mi gesto y tengo vergüenza"⁴⁶⁶. En la vergüenza se produce un reconocimiento acerca de mí mismo: "reconozco que soy como el prójimo me ve"⁴⁶⁷;

⁴⁶⁵SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1989, 248.

⁴⁶⁶IBI., o.c., 251.

⁴⁶⁷IBID.

por consiguiente, la vergüenza lo que me revela es la realidad de la mirada del otro y la realidad de mí mismo, como término de esa mirada; esta nueva situación -como señala Sartre- me hace vivir, y no simplemente conocer mi situación de mirado⁴⁶⁸. También para Lacroix el papel de la vergüenza adquiere una gran relevancia como punto de conexión entre la cuestión del otro y la mirada: "sentirse mirado es convertirse en objeto para otro como a los propios ojos. La vergüenza es el sentimiento de caer bajo la mirada de otro, de perder la posesión de sí y de ser literalmente poseído, en una palabra, de convertirse en totalmente heterónomo". Este sentimiento de vergüenza estará ligado para nuestro autor al de espectáculo, con lo cual la mirada se abre a la tensión público-privado que Lacroix analiza del siguiente modo: si el primer pudor es el de la mirada, lo privado es una protección contra la vista del otro mientras que lo público es lo que no se defiende contra las miradas de todos: "lo privado es lo que se esconde; lo público, lo que se expone"⁴⁶⁹.

Pero el sentimiento de vergüenza no culmina con la revelación de lo que soy por parte del otro, sino que para Sartre el otro me ha constituido según un cierto tipo de ser nuevo, ya que "este nuevo ser que aparece para otro no reside en el otro; yo soy responsable de él"⁴⁷⁰. Y más adelante, añade: "así, la vergüenza es vergüenza de sí ante otro; estas dos estructuras son inseparables. Pero, a la vez, necesito del prójimo para captar por completo todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro"⁴⁷¹. Así, pues, necesito del prójimo para conocerme. Pero, ¿cómo defino al prójimo?. Sartre, intentando ir más allá de las posturas idealistas y realistas⁴⁷² quiere dar una respuesta al problema de la consideración del otro como un no-yo, tomando esta negación no sólo desde la pura exterioridad sino desde la radical constitucionalidad del ser. El problema que se plantea viene definido del siguiente modo: "El prójimo es el otro, es decir, el yo que no soy yo; captamos aquí, pues, una negación como estructura constitutiva del ser-otro. El prójimo es aquel que no

⁴⁶⁸Cfr. IBI., oc., 289.

⁴⁶⁹C.D., 44. Así, la noción de público está vinculada a la de espectáculo.

⁴⁷⁰SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, o.c., 251.

⁴⁷¹IBI., o.c., 251-252.

⁴⁷²Para Sartre el idealismo, que admite que el cuerpo del otro es una realidad dada a nuestra intuición, ésta ofrece sin embargo un sólo cuerpo, y no el cuerpo de otro, con lo cual la existencia del otro en tanto que tal otro no pasa de ser algo conjetural. Igualmente, el idealismo no sale del solipsismo. Ambas posturas determinan que el otro es en principio el que no es yo, entendida esta negación como pura negación de exterioridad, y no constitutiva. Como apunta Laín, "aun teniendo que Pablo es «otro yo», el aserto personal «yo no soy Pablo» resulta ahora formalmente equiparable al juicio objetivo «la mesa no es la silla»". LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 289.

es yo y que yo no soy. Este **no** indica una **nada** como elemento de separación dado entre el prójimo y yo mismo. Entre el prójimo y yo mismo hay una nada de separación. Esta nada (...) originariamente es el fundamento de toda relación entre el otro y yo"⁴⁷³. Tanto idealistas como realistas, objetará Sartre, plantean la existencia de una cierta distancia entre el otro y yo, un espacio -real o ideal- que nos separa del prójimo. Plantear el problema del otro, como hemos podido comprobar, significa adentrarnos en el dispositivo que ha lanzado esta cuestión: la mirada del otro.

5.3.6.2.-Análisis de la mirada sartriana

La reflexión sartriana acerca del otro puede sintetizarse del modo siguiente: "el prójimo puede existir para nosotros en dos formas: si lo experimento como evidencia, no puedo conocerlo; y si lo conozco, si actúo sobre él, no alcanzo sino su ser objeto y su existencia probable en medio del mundo; no es posible ninguna síntesis de estas dos formas"⁴⁷⁴. Estas limitaciones insuperables se deben fundamentalmente a dos causas:

- A) Inversión del esquema sujeto-objeto
- B) Problema de la libertad y de la posibilidad.

Pasemos a analizar cada una de estas dos situaciones.

A) Inversión del esquema sujeto-objeto

La mirada del otro tiene como resultado mi objetivación por parte del otro, y ello presenta un primer problema: el de la imposibilidad de conocer al prójimo-sujeto. Lo único cierto es que el conjunto de reacciones subjetivas que me ha producido el encuentro con el otro a través de su mirada (sentimiento de vergüenza) me sitúa esencialmente como objeto mirado. El otro es aquel que me ha alienado. Así, "mi

⁴⁷³SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, o.c., 259-260.

⁴⁷⁴IBI., o.c., 328-329.

conexión fundamental con el otro como sujeto debe poder referirse a mi permanente posibilidad de ser visto por él"⁴⁷⁵, con lo que mi relación de ser con el otro-sujeto me otorga un modo de ser objetivado, mientras que, por el contrario, mi aprehensión del otro como objeto remite a una captación primaria del prójimo en la que éste ha de serme dado directamente, como sujeto"⁴⁷⁶. Esta situación es denominada por J.M. Coll como la inversión del esquema sujeto-objeto en el nuevo esquema objeto-sujeto"⁴⁷⁷. Sartre la define así: "el ser visto-por-otro" es la verdad del "ver-al-otro"⁴⁷⁸. El otro es, por tanto, el que me mira y el que con su mirada me aliena y objetiva. El otro es el ser por el cual gano mi objetividad. Pero, como bien señala Mounier, yo no puedo ser objeto para un objeto, sólo puedo serlo para un sujeto"⁴⁷⁹. Al tiempo, el prójimo se hace presente sin ningún intermediario, como una trascendencia que no es la mía. Este sujeto puro, que no puedo conocer, esto es, poner como objeto, está siempre ahí. A esta doble situación responde Sartre concluyendo del siguiente modo: "y al experimentar la mirada, al experimentarme como objetividad no-revelada, experimento directamente y con mi ser la inaceptable subjetividad del prójimo"⁴⁸⁰.

B) Problema de la libertad y de la posibilidad

Desde el punto de vista de la libertad que está en juego, Sartre constata que la mirada del otro me objetiva y me aliena, con lo cual aliena mis propias posibilidades y esta situación tiene su punto de partida en la libertad del prójimo ya que éste me es revelado "a través de la inquietante determinación del ser que yo soy para él"⁴⁸¹. El prójimo-sujeto es aquel que fija mis posibilidades al tiempo que experimento su infinita libertad. Con lo que es posible concluir, según Sartre, del modo siguiente: "En la mirada, la muerte de mis posibilidades me hace experimentar la libertad ajena; aquélla no se realiza sino en el seno de esta libertad y yo

⁴⁷⁵IBI., o.c., 295.

⁴⁷⁶Cfr IBI., o.c., 296.

⁴⁷⁷Cfr. COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal* (vol. II), o.c., 376.

⁴⁷⁸SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, o.c., 285.

⁴⁷⁹MOUNIER, E., *Obras Completas* (vol. III), o.c., 147.

⁴⁸⁰IBI., o.c., 298.

⁴⁸¹IBI., o.c., 289.

-yo, para mí mismo inaccesible y empero yo mismo- soy arrojado , dejado ahí, en el seno de la libertad de otro"⁴⁸². Con la aparición del otro, por tanto, caigo en la esclavitud.

5.3.6.3.- Crítica a Sartre

La descripción fenomenológica que Sartre realiza sobre el encuentro interpersonal revela una estructura ontológica que implica necesariamente la objetivación de uno por parte del otro. Pero esta objetivación, que puede tener su lógica ontológica, adquiere para Lacroix como para otros personalistas⁴⁸³ una interpretación existencialmente superable.

Lacroix indica que es preciso delimitar más claramente lo que se entiende por objetivación y alienación. Ser mirado es ser objetivado, según Sartre. Sin embargo Lacroix cree que puede existir un sentido más creador en esa mirada. En efecto, la mirada del otro me sitúa en el ámbito de lo público, frente a lo privado; y ello me confiere espacialidad, no sólo la espacialidad que el otro se adueña y me roba, sino en la visión que Lacroix aporta de lo público ligado al espacio, "como la intencionalidad misma de la conciencia, su dirección hacia los demás, su explosión hacia el otro"⁴⁸⁴. Por lo tanto, no es cierta la ecuación conocer=objetivar. Puede existir un peligro de alienación, pero se trata de un peligro, no de un hecho cierto. A juicio de Coll esta situación se debe a que Sartre mezcla en sus análisis la mundaneidad objetiva (atribuible a la mirada del otro) con la objetivación propiamente alienadora que la libertad del otro ejerce sobre la nuestra si no la respeta como verdadera libertad⁴⁸⁵. Al concepto de alienación puramente ontológico Sartre le desnuda de su dimensión moral y de su contenido existencial. Y, por otro lado, al contemplar la situación existencial

⁴⁸²IBI., o.c., 298.

⁴⁸³ Además de Lacroix nos basaremos en esta crítica básicamente en los siguientes autores y textos: MOUNIER,E., *Obras Completas (vol.III)*, o.c., 145-150; COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal (vol.II)*, o.c., 380-383; LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 290-294, 505-508.

⁴⁸⁴C.D., 46

⁴⁸⁵Cfr. COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal (vol. II)*, o.c., 382.

en la relación con el otro, Mounier invierte los términos ontológicos afirmando que el ser-para-sí sartriano es un ser en-sí inmovilizado e indisponible para los demás⁴⁸⁶.

Por otro lado, al partir Sartre de una libertad absoluta del hombre, es coherente que la esclavitud aparezca por el sólo hecho de que exista la mirada del otro; esto demuestra que la comunión interpersonal como forma de ejercicio de la libertad no puede formar parte del horizonte filosófico de Sartre. Y no sólo constatamos esa verdad; Mounier apunta que no es mi libertad la que esclaviza, es mi previa esclavitud al egocentrismo, es aquello que Marcel designó como "no estar disponible: estar ocupado consigo"⁴⁸⁷.

Lacroix acusa a Sartre de realizar un análisis unilateral⁴⁸⁸. En el encuentro interpersonal caben otras posibilidades que no son las de la mutua posesión. Como señala Mounier, lo que Sartre plantea es la relación interpersonal entre propietarios ávidos de posesión y que se encuentran disputándose unos bienes, lo que aleja la posibilidad del encuentro entre personas capaces de compartir su ser el uno con el otro⁴⁸⁹. No sólo existe -dirá Lacroix- la mirada posesiva e inquisidora. Tal y como sistemáticamente mostró en su día Laín podemos diferenciar, al menos, cinco tipos de miradas en cuanto a la intención de las mismas⁴⁹⁰. De las cinco, destacamos las tres principales:

- **mirada objetivante**, en sentido estricto. En ella quien mira queda satisfecho con lo percibido, y con una intención posesiva lo organiza en su vida.

- **mirada abierta**, en la que percibo objetivamente al otro y lo contemplo, no con intención posesiva, sino aceptadora.

⁴⁸⁶"Este ser-para-el-otro en que me convierto ante él, yo lo soy, pero no lo dispongo. Ya no es un para-sí, un ser humano móvil y prospectivo, sino un en-sí, una existencia coagulada, inmovilizada, indisponible". MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.III)*, o.c., 148.

⁴⁸⁷MARCEL, G., cit. por MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.III)*, o.c., 153-154.

⁴⁸⁸Cfr. P.A., 148.

⁴⁸⁹Cfr. MOUNIER, E., *Obras Completas (vol. III)*, o.c., 152.

⁴⁹⁰Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, o.c., 505-506.

- **mirada autodonante o efusiva**, en la que yo no miro al otro por verle, sino para entregarme personalmente a él.

Lacroix añade otro modo de mirada: la mirada como **promoción al otro**: aquello que promete y anima, que sostiene y alienta, la mirada de amor que constituye una suerte de confesión, la única confesión sin palabras que en realidad es posible; la mirada, por tanto, que hace verdad la inversión del hecho de que el amar no es sólo mirar en la misma dirección, sino que también consiste en mirarse el uno al otro de una cierta manera. Así, "el intercambio de miradas es uno de los más profundos intercambios de amor"⁴⁹¹. En cierta forma, la mirada que promueve al otro es la que prepara y orienta la confesión mutua, otro de los elementos claves en la experiencia de amor interpersonal, según el filósofo de Lyon. Como completa R. Panikkar, esta mirada que prepara y acoge la mutua confesión "es una mirada que no ve (...). Es una mirada que mira y en la cual nos miramos sin miedo ni temores, porque es una mirada que no ve, que no nos juzga, ni en bien ni en mal, que no quiere extraernos la paja del ojo, que no nos escruta viéndonos como objetos, convirtiéndonos en cosas acaso, incluso valiosas y admiradas, pero cosas al fin y al cabo"⁴⁹².

Por último, hemos de precisar que la crítica de Lacroix hacia la mirada sartriana contempla igualmente lo que a juicio de nuestro autor constituye la base existencial del análisis sartriano, esto es, la experiencia de la mirada de Dios; pero al vincularse este modo de mirada a la idea de culpabilidad, abordaremos el análisis de este punto posteriormente.

6.- HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DEL SENTIDO

Al finalizar el recorrido sobre los aspectos más relevantes de la filosofía de la persona que presenta Lacroix nos formulamos la siguiente cuestión: ¿ante qué tipo de antropología nos encontramos?; ¿puede inscribirse esta filosofía de la persona en un ámbito antropológico específico?. No nos satisface la respuesta que sitúa el pensamiento antropológico de Lacroix en la filosofía personalista, ya que precisamente la

⁴⁹¹P.A., 149.

⁴⁹²PANIKKAR, R., cit. por COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal* (vol. I), o.c., 65.

crítica que mayoritariamente se vierte sobre el personalismo es su carencia de fundamentos metafísicos rigurosos⁴⁹³. Por ello, desde los diversos horizontes antropológicos desarrollados en la primera mitad del siglo, vamos a intentar ubicar la filosofía de la persona de Lacroix.

La necesidad de esta precisión radica en la constatación que en su día señaló Zubiri de que la cuestión de la persona reviste en el pensamiento actual un carácter inundatorio⁴⁹⁴, lo cual quiere decir que es un tema que importa y se trabaja desde muy diversas vertientes.

Si tomamos como referencia histórica la Edad Moderna, la antropología comienza como una indestructible fe en el hombre: en su capacidad para pensar, crear, ordenar y dirigir el mundo. La razón aparece como la dimensión específicamente humana hasta el punto de establecer Hegel la conocida equivalencia entre racionalidad y realidad. Hegel representará el punto final de los grandes sistemas racionales del entendimiento humano. Con el impulso dado a la ciencia a lo largo del siglo XIX, el hombre empieza a ser considerado como un ente más entre el resto de los entes que pueblan la naturaleza. Las ciencias van cubriendo ámbitos cada vez más amplios de modo que la justificación filosófica se hace cada vez más problemática. Al decir de Pintor Ramos, "el hombre, que para el racionalismo era evidente punto de partida, es hoy un complejo problema cuya seguridad se presenta como un espejismo que hacía ver oasis donde sólo existía quemada arena desértica"⁴⁹⁵. El hombre se hace problema de sí mismo, tal como lo entendió Max Scheler y este hallazgo, en términos de pensamiento intelectual, conduce a Buber a lanzar la siguiente hipótesis de trabajo: "podemos distinguir, en la historia del espíritu humano, épocas en que el hombre tiene aposento, y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa; en las otras, el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras, el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico; en las segundas cobra hondura y, con ella, independencia"⁴⁹⁶. Ya sea hablando del hombre

⁴⁹³Recordemos las críticas que al mismo Lacroix dirigen H. Duméry, E. Borne y otros al publicar *Personnalisme et idéologie*, y que recogimos en el Capítulo II de este trabajo, así como el artículo de RICOEUR, P., *Mort le personnalisme, revient la personne*, o.c., del que dimos cuenta igualmente en el Capítulo II.

⁴⁹⁴Cfr. ZUBIRI, X., *El hombre, realidad personal*, en REVISTA DE OCCIDENTE, 1 (1963), 5.

⁴⁹⁵PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, o.c., 5-6.

⁴⁹⁶BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, o.c., 25-26.

como un ente más, ya sea hablando de él como el centro del cosmos, cada época ha pensado necesariamente al hombre de una cierta manera. En nuestro siglo, cargado de numerosos acontecimientos históricos y de relevantes innovaciones de carácter científico-técnico, esta realidad problemática que es el hombre se ha abordado, a nuestro juicio, desde tres grandes perspectivas⁴⁹⁷:

A) Cientifismo. El hombre es un objeto de estudio por parte de las diversas ciencias positivas y es tomado básicamente como una realidad empírica, lo cual significa que no puede decirse nada cierto sobre su posible condición trans-empírica. En este caso, el hombre estaría sometido al reduccionismo epistemológico y metodológico. El caso paradigmático, aunque no exclusivo, estaría representado por los reduccionismos biologicistas.

B) Antropología de la realidad humana. En este caso se parte de la realidad empírica dada que es el hombre; para ello se tiene en cuenta los datos de la ciencia, pero la reflexión no acaba en ella misma sino que sobre ella se articula toda una metafísica de la realidad humana. Es el caso de Zubiri, que pretende formular una filosofía del hombre en cuanto a realidad.

C) Antropología del sentido. Lo que interesa es ubicar al hombre -problema para sí mismo- en el mundo actual no a partir de sus características empíricas, sino de su **condición** y de su **situación** humanas. Desvinculándose de los datos inmediatos de las ciencias positivas, este modo de pensamiento trata de dotar de significado al hombre en relación tanto con su fundamento estructural como a su orientación existencial. Para ello se ayudará de medios no empíricos.

Lacroix optará por la tercera vía. De hecho, esta posibilidad la abre Scheler en 1928 con la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos*. La segunda y tercera vía se sitúan en el mismo horizonte: realizar una antropología filosófica; pero cada una trata al hombre de forma distinta. Si nos aproximamos a la antropología del sentido que nace con Scheler, habría que determinar más concretamente de qué presupuestos filosóficos y científicos nace.

⁴⁹⁷Tomamos esta breve clasificación a partir de la reflexión planteada por ELLACURIA, I., *Introducción a la antropología filosófica de Zubiri*, en REALITAS II, Madrid, 1976, 53-57.

Por un lado subsiste la teoría clásica del racionalismo según la cual el hombre se define como **animal racional**, donde lo racional deriva en una suerte de idealismo abstracto. Por otro lado, y frente a esta situación, Nietzsche pone en evidencia que la razón desarrollada por Occidente se ha olvidado de lo que ata al hombre con su realidad inmediata, esto es, la vida. Frente a esta doble posición M. Scheler intenta ir más allá del idealismo y del vitalismo proponiendo el término **espíritu** como dimensión original del ser humano. Así, en el orden del sentido que Scheler intenta construir, el **sentido** se denomina primariamente espíritu. El estudio del hombre será, pues, el estudio del sentido. De este modo, lo específico del hombre no se halla en el ámbito de la vida biológica; lo que hace del hombre un hombre es un principio opuesto a la vida; por eso es capaz de decir "no". Y este principio pertenece al orden del espíritu.

Lacroix, como ya hemos comprobado tanto en el presente Capítulo como en el anterior, toma buena nota de esta especificación scheleriana de modo que él también llega a definir a la persona como **espíritu encarnado o presencia de espíritu**⁴⁹⁸. Desde esta consideración, Lacroix contribuye en la configuración de un nuevo humanismo que responde a los retos del hombre en el siglo XX. La antropología del sentido de Lacroix puede considerarse, pues, como un esbozo del humanismo que preside el personalismo del grupo Esprit encabezado por Mounier. Este humanismo contiene una indudable vertiente ética desde el momento en que -como hace Lacroix- toma como referencia a Kant para acercarse a la realidad del hombre, no tanto mediante una definición acerca de sus estructuras fundamentales cuanto mediante una consideración moral: el hombre es fin y no medio. Es fin en sí mismo y de ahí nace su dignidad. Si en el Reino de los fines las cosas tienen precio, la humanidad es lo único que posee dignidad y no precio⁴⁹⁹. Asumida por parte de Lacroix su participación en el ethos humanista que comparte con otros pensadores personalistas y existencialistas, también participa del compromiso en el que se articula este humanismo:

- como **resistencia** ante los abusos de deshumanización que siembran Occidente a lo largo del siglo XX. En esta línea Lacroix participa a través de la praxis personalista en el grupo Esprit haciendo frente a la crisis de civilización, tal y como analizamos en los dos primeros Capítulos de este trabajo. Desde el punto de vista teórico, Lacroix muestra mayor atención sobre aquellos aspectos de la persona que denotan fragilidad y

⁴⁹⁸Cfr. P.A., 116; V.P., 182; id. *Le personnalisme*, en TABLEAU DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, o.c., 428.

⁴⁹⁹Cfr. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 104-112.

riesgo de destrucción, como es el caso del estudio sobre el fracaso y la culpabilidad y su interés por conocer y ayudarse de la psicología para mejor enfrentarse a estas situaciones.

- como **propuesta** de un tipo de antropología que responda a la pregunta: ¿cómo ser persona, hoy, en esta sociedad occidental?. Este modo de enfrentarse al hecho personal creo resulta relevante. En efecto, los intereses de Lacroix no se vierten hacia la clásica pregunta antropológica *¿qué es el hombre?*; nuestro autor no emprende el camino de una fundamentación metafísica de la persona, lo cual no quiere decir que aplaudamos tal decisión⁵⁰⁰. Quizá guiado por su voluntad de construir un sistema filosófico abierto, sus definiciones de persona van en dos direcciones igualmente incompletas: la persona como **espíritu encarnado** (a partir de la antropología de Scheler) o la persona como **idea reguladora** (siguiendo la filosofía kantiana). Por ambas vías, Lacroix llega a la conclusión de que, en rigor, la persona es indefinible pues no puede ser del todo objetivable⁵⁰¹. Por esta razón Lacroix deposita sus intereses antropológicos en la formulación de una cierta antropología del sentido, en cuanto que describe el dinamismo de la persona, pues este dinamismo es el que responde básicamente a la pregunta *¿cómo se es persona?*.

Lacroix entiende a la persona a partir de un principio estructurador de su dinamismo, la **apertura**, que lo coloca en permanente situación de dar de sí. La persona da de sí -en cuanto que es capaz de abrirse- ante sí mismo, hacia los demás, hacia Dios. Desde el **principio-apertura** hemos comprobado cómo el dinamismo de la persona se articula desde el pensamiento de Lacroix en la dirección de la dialéctica entre fuerza, derecho y amor, así como a través del desarrollo de la ley de tensión en situaciones existenciales determinantes en el proceso de personalización.

⁵⁰⁰A pesar de que es loable el esfuerzo de Lacroix por desarrollar esta antropología del sentido en el ámbito del dinamismo de la persona, esto es, en el marco de la respuesta al *cómo se es persona*, entendemos que sus tesis se encuentran un tanto desamparadas al carecer de una metafísica de la persona que fundamente más rigurosamente este dinamismo. Esta deficiencia metafísica que muestra Lacroix es la misma que se achaca a otros autores personalistas y al personalismo en su conjunto, como hemos repetido en otras ocasiones en este mismo trabajo. Así lo expresa L. Cencillo que conceptúa el personalismo de Mounier y el de sus compañeros de *Esprit* como un personalismo poco convincente por falta de fundamentación científica y por hallarse anclado en juicios de valor; entiende, asimismo, que en la obra personalista "no aparece una sola reflexión sistemática acerca del carácter fundante de la persona; se recurre a conceptos como los de «dignidad», «valor» o «derechos inalienables», pero esto es precisamente lo que no llega nunca, a su vez, a fundamentarse". CENCILLO, L., *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975, 43.

⁵⁰¹Cfr. P.A., 196.

Entendemos con H. Duméry que el pensamiento antropológico de Lacroix gravita alrededor de la persona entendida como "persona humana espiritual y encarnada"⁵⁰² que debe contemplarse como una red de relaciones en la que intervienen la propia intimidad de cada individuo, lo público, lo privado, la relación comunitaria, la relación diádica, la alteridad que me revela al Totalmente Otro. Se trata de un pensamiento integrador que desarrolla todos los anillos que configuran la espiral de la persona. Desde el horizonte de la personalización de la persona en la ciudad personalista, Lacroix concibe la persona -a juicio de Duméry- "asumiendo en ella la ciudad entera; no se cumple la primera sin que se realice la segunda. Cada término se inserta en el todo, que le da soporte, y no surge en él más que para llevarle en sí mismo"⁵⁰³.

Especificando -por último- algunas notas de la apertura que caracteriza a la persona, creemos que desde la aportación antropológica de Lacroix resultan relevantes sus aportaciones en orden a:

- La **apertura** entendida como **versión constitutiva de la persona hacia los demás**, con lo cual realza y dignifica la dimensión comunitaria de la persona. Junto con otros personalistas (en especial Mounier, Buber y Nédoncelle) contribuye decisivamente a ensanchar conceptualmente la realidad humana en su vertiente comunitaria. En este punto, tanto la filosofía del amor como la filosofía de la amistad aquí recogidas dan muestra de este esfuerzo que ya ha sido reconocido por otros pensadores contemporáneos⁵⁰⁴. Desde este punto de vista Lacroix ayuda extraordinariamente a corregir la tendencia prioritariamente individualista del pensamiento existencial⁵⁰⁵.

- La **apertura** entendida como **versión intelectual** hacia otros campos del saber que alumbran conocimientos e intuiciones sobre el dinamismo del ser humano. Recordemos que Lacroix se esfuerza en reflexionar y dialogar con las ciencias humanas más próximas a la filosofía: psicología, sociología, economía,

⁵⁰²DUMERY, H., *Un philosophe du dialogue: Jean Lacroix*, o.c., 132.

⁵⁰³IBI., o.c., 133. En esta dirección Lacroix bien podría subscribir la afirmación de G. Bastide: "El hombre no es hombre más que en medio de los hombres y en el mundo". BASTIDE, G., *Méditations pour une éthique de la personne*, o.c., 175. Aislar al hombre es tratarlo artificialmente, con lo cual nunca llegaríamos a comprender su realidad de modo completo.

⁵⁰⁴Como es el caso de Marcel, Laín Entralgo, Martín Velasco y Mardinier, entre otros, tal y como apuntamos en el epígrafe dedicado a la filosofía de la amistad.

⁵⁰⁵Cfr. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, o.c., 32.

además de la teología. Son campos del saber más vinculados al cómo se es persona que a otros saberes científicos más ligados a la investigación estructural del fundamento físico-biológico de la persona. En cualquier caso, lo que resulta relevante es que Lacroix construye una antropología filosófica abierta a otros tipos de discurso sobre el hombre.

- La **apertura** entendida como la **tarea de hacerse persona** en y con las situaciones que habita el hombre. Especialmente tendrá en cuenta Lacroix las situaciones límite que ponen en cuestión la fragilidad y la grandeza del ser humano y su capacidad para dotar y dotarse de sentido creativo en situaciones tales como el fracaso y la culpabilidad.

Debido al especial cuidado que pone Lacroix en su enfrentamiento intelectual con estas situaciones límite y la búsqueda de sentido que en ellas realiza, detallamos esta reflexión en el siguiente capítulo de nuestro trabajo.

ABRIR CAPÍTULO IV

